

श्री सहजानन्द शास्त्रमालाके संस्कृत महाजुमाव :—

- (१) श्रीमान् वा० महावीरप्रसाद जी जैन व्रतार्थ मदन मेरठ  
गरुडक शिष्य, मय प्रधान दृष्टी
- (२) श्रीमती मा० फूलमाला देवी धर्मपत्नी श्री वा० महावीरप्रसाद जी  
जैन व्रतार्थ मदन मेरठ, गरुडिका

श्री सहजानन्द शास्त्रमालाके प्रवर्तक महाजुमाव :—

१	श्रीमान् वा० ज्ञानचन्द्र जी जैन सर्राफ	महात्मपुर
२	" मेठ भवरीनाथ जी जैन पाण्ड्या	भूमरीतिलैया
३	" कृष्णचन्द्र जी जैन रईस	देहरादून
४	" मेठ जगन्नाथ जी जैन पाण्ड्या	भूमरीतिलैया
५	" श्रीमती मोयनी देवी जैन	गिरीडीह
६	" मिश्रमैन नाहरगिह जी जैन	मुजफ्फरनगर
७	" प्रेमचन्द्र श्रीमप्रकाश जी जैन प्रेमपुनी	मेरठ
८	" मलेशचन्द्र लालचन्द्र जी जैन	मुजफ्फरनगर
९	" दीपचन्द्र जी जैन रईस	देहरादून
१०	" वारुमल प्रेमचन्द्र जी जैन	मसुरी
११	" बाबूराम मुरारीलाल जी जैन	ज्वालानपुर
१२	" केवलराम सप्रमेन जी जैन	जगाधरी
१३	" गेदामन दगडू माह जी जैन	मनावद
१४	" मुकन्दलाल गुलशनराय जी जैन नई मण्टी	मुजफ्फरनगर
१५	" श्रीमती धर्मपत्नी वा० कैलाशचन्द्र जी जैन	देहरादून
१६	" जयकुमार वीरसेन जी जैन सर्राफ	सदर मेरठ
१७	" मन्नी दिगम्बर जैन समाज	खण्डवा
१८	" बाबूराम भकलचूषसाद जी जैन	तिस्मा
१९	" विशालचन्द्र जी जैन रईस	सहारनपुर
२०	" हरीचन्द्र ज्योतिप्रसाद जी जैन ओवरसियर	इटावा
२१	" सा० प्रेमदेवीशाह सु० वा० फतेहलाल जी जैन सधी	जयपुर
२२	" मन्नाणी दिगम्बर जैन महिला समाज	गया
२३	" सागरमल जी जैन पाण्ड्या	गिरीडीह
२४	" गिरनारीलाल चिरञ्जीलाल जी जैन	गिरीडीह
२५	" रावेलाल कालूराम जी जैन मोदी	गिरीडीह
२६	" फूलचन्द्र वैजनाथ जी जैन मई मण्टी	मुजफ्फरनगर
२७	" सुखवीरसिंह हेमचन्द्र जी जैन सर्राफ	बडौत
२८	" गोकुलचन्द्र हरकचन्द्र जी जैन गोधा	लालगोला
२९	" दीपचन्द्र जी जैन सुपरिन्टेन्डेंट इजीनियर	कानपुर

३०	श्रीमान् लाला मन्त्री दि० जैन समाज नाई की मडी	आगरा
३१	” सचालिका दि० जैन महिलामडल नमककी मडी	आगरा
३२	” नेमिचन्द जी जैन रुडकी प्रेस	रुडकी
३३	” भद्रवनलाल शिवप्रसाद जी जैन बिलकाना वाले	सहारनपुर
३४	” रोशनलाल के० सी० जैन	सहारनपुर
३५	” मोल्हडमल श्रीपाल जी जैन, जैन वेस्ट	सहारनपुर
३६	” शीतलप्रसाद जी जैन	सदर मेरठ
३७	” ❀ जीतमल इन्द्रकुमार जी जैन छाबडा	भूमरीतिलैया
३८	” ❀ इन्द्रजीत जी जैन वकील स्वरूपनगर	कानपुर
३९	” ❀ मोहनलाल ताराचन्द जी जैन बडजात्या	जयपुर
४०	” ❀ दयाराम जी जैन आर एस डी ओ	सदर मेरठ
४१	” ❀ मुन्नालाल यादवराय जी जैन	सदर मेरठ
४२	” + जिनेश्वरप्रसाद अभिनन्दनकुमार जी जैन	सहारनपुर
४३	” + जिनेश्वरलाल श्रीपाल जी जैन	शिमला
४४	” + बनवारीलाल निरञ्जनलाल जी जैन	शिमला

नोट —जिन नामोंके पहिले ❀ ऐसा चिन्ह लगा है उन महानुभावोंकी स्वीकृत सदस्यताके कुछ रुपये आये है, शेष आने है। तथा जिनके पहिले + ऐसा चिन्ह लगा है उनकी स्वीकृत सदस्यताका रुपया अभी तक कुछ नहीं आया, सभी बाकी है।

## सम्पादकीय

जैन न्यायके महान् प्रतिष्ठापक कुशाग्रबुद्धि तार्किकशिरोमणि वादीभक्तेशरी श्री समतभद्र श्री अकलङ्कदेव आदि महापुरुषोंने जैन न्यायके मौलिक तत्त्वोंकी समीचीन विवेचना आक्षुमीमासा, प्रमाणसंग्रह, न्यायविनिश्चयादि कारिकात्मक रचनाओं द्वारा की। जैनदर्शनके प्रणेता भगवान् उमा स्वामिके दार्शनिक शास्त्र श्री तत्त्वार्थसूत्रके सदृश जैन न्यायको सूत्रबद्ध करने वाली “जैन न्याय सूत्र ग्रन्थ” जैन परम्परामे नहीं बन पाया था। इसी कमीको आचार्यप्रवर श्री माणिक्यनन्दिने आचार्य स्मृतिपरम्परासे आये हुए जैन न्यायरूप सागरको परीक्षामुखसूत्ररूप गागरमे पूर्ण करके जैन न्यायका गौरव बढ़ाया है। यह जैन न्यायका प्राथमिक सूत्रग्रन्थ है जो कि भारतीय न्याय विषयक कृतियोंमे अद्वितीय है।

यह ग्रन्थ ६ परिच्छेदोंमे विभाजित है। इसके सूत्रोंकी संख्या २१२ है। ये सूत्र सरल, विशद एवं नये तुने हैं। वस्तु विचारमे अति गम्भीर, अन्तस्फलस्पर्शी तथा अर्थ-गौरवसे ओत प्रोत है। सभी सूत्र संस्कृत गद्यमे हैं, किन्तु उनके आदि अन्त मे एक २ श्लोक है —

प्रमाणादर्थसिद्धिस्तदा भासाद्विपर्यय ।  
 इतिवक्ष्ये तयोर्लक्ष्म सिद्धमल्प लघीयस ।  
 परीक्षामुखमादर्श हेयोपादेयतत्त्वयो ।  
 सविदे माहृगो बाल परीक्षादक्षवद् व्यघाम् ॥

आद्य श्लोकमें ग्रन्थ प्रयोजन तथा उसकी रचनाकी प्रतीक्षा की है। और प्रतिज्ञानुसार ग्रन्थ रचना की है। सूत्रकारने हेय-उपादेय तत्त्वका यथार्थ बोध कराने के लिये परीक्षकके समान दर्पणवत् कृति बनाई।

प्रतिपाद्य विषय — प्रथम परिच्छेद १३ सूत्रो द्वारा प्रमाणका स्वरूप तथा प्रमाणके प्रामाण्यके स्वतस्त्व परतस्त्वका निर्णय किया है। द्वितीय परिच्छेदमें प्रमाण के प्रत्यक्ष परोक्ष वा भेद बताये हैं। प्रत्यक्षके साव्यवहारिक तथा मुख्य भेदोको १२ सूत्रोसे प्रतिपादन किया है। तृतीय परिच्छेदमे परोक्ष प्रमाणके-स्पृष्टि, प्रत्यभिज्ञान, तर्क, अनुमान, आगमका १०१ सूत्रोमे कथन है। चतुर्थमे ६ सूत्रो द्वारा प्रमाणके विषय सामान्यविशेषात्मकको समझाया है। सामान्य विशेषके भेद भी दर्शाये है। पाचवें परिच्छेदमे ३ सूत्रो द्वारा प्रमाणका फल साक्षात्, अज्ञाननिवारण, परम्परा हान-उपादान उपेक्षा कहकर उसे प्रमाणसे कथंचित् भिन्न अभिन्न सिद्ध किया है। छठे परिच्छेदोमे प्रत्यक्षाभास परोक्षाभासका स्वरूप बताकर जय-पराजय व्यवस्था बताई है। इसमे ७४ सूत्र हैं। इस प्रकार इस ग्रन्थमे जैन न्यायके सभी मौलिक शास्त्र विषयोका पूर्ण व्यवस्थित चयन हुआ है।

न्याय विषयके ऐसे कठिन दार्शनिक विषयका आध्यात्मिक सम्बन्ध दिखाकर न्यायादि अनेक विषयके पारखी, मनीषी, विद्वान श्री १०५ क्षुल्लक मनोहर जी वर्णा सहजानन्द माला ने परीक्षामुखसूत्रप्रवचन द्वारा सरल सुबोध स्पष्ट किया है। समयसारादि अनेक ग्रन्थोपर प्रवचन करने वाले विद्वान्के प्रौढ ज्ञानने इसे दुरुहतासे बचाया है जो कि न्याय विषयक गम्भीर अध्ययन, चिन्तन एव सुयोग्य विद्वत्ताका ही सुन्दर मधुर फल है। न्यायविषयक क्षेत्रमे तत्त्व निर्णयका आधार प्रमाण ही होता है, इसलिये प्रमाण और प्रामाण्यकी परीक्षा करना अत्यावश्यक है। इन प्रवचनो द्वारा लोकमे प्रमाणविषयक विपरीत धारणाये दूर होगी।

मुझे इन प्रवचनोका प्रूफ शोधनका अवसर मिला। मैं आशा करता हूँ कि आध्यात्मिक तत्त्वके विज्ञ रसिक इनके स्वाध्याय द्वारा लाभ उठायेंगे।

—देवचन्द्रजैन एम० ए०

# परीक्षासुखसूत्रप्रवचन १, २, ३, ४ भाग

[ प्रथम भाग ]

[ प्रवक्ता -- अध्या.मयोगी, न्यायतीर्थ, पूज्य श्री १०५ कु० मनोहर जी वर्णी  
श्रीमत् "सहजानन्द" महाराज ]



प्रमाणादर्थसंसिद्धिस्तदाभासाद्विपर्यय ।

इति वक्ष्ये तयोर्लक्ष्म सिद्धमल्प लघीयस ॥



दार्शनिक युग यह परीक्षासुखनामक न्यायका कुञ्जीरूप ग्रन्थ है । जिन दिनों न्यायशास्त्रका अधिक प्रचार था और ज्ञानप्रभावनाको ही एक समृद्धि और उन्नति समझते थे, जिस युगमें अकलङ्क समन्तभद्र जैसे तार्किक और नैयायिक विद्वान् साधु हुए थे, उन विद्वानों और साधु-संतोंका तो ज्ञानचर्चा ही मुख्य विषय था, किन्तु साधारण जन भी ज्ञानचर्चासे सन्तुष्ट हुआ करते थे । बहुत जमाना गुजर चुका, जब वाद-विवाद व न्यायके आधारपर लं ग अपने-अपने दर्शन और धर्मकी महिमा फैलाते थे । प्रभावना तो सच्ची वही है जिस प्रभावनामें लोगोमें ज्ञान बढे । अपने चमत्कारों या अन्य किमी बडे गाजे-बाजेसे, सङ्गीत समारोहसे कुछ उत्सव मनाया या रथादि निकाला, कितना ही कुछ किया किन्तु यदि ज्ञानप्रभावनाका कोई ठोस प्रोग्राम नहीं रहता और केवल जलूस निकाला, बोली हों गयी, गाजे-बाजे हो गए, तो इन सबके बाद यह तो बतावो कि उस धर्मके माननेवाले समाजमें और अन्य धर्मावलम्बियोंपर कौनसा प्रभाव पडा जिमसे वे धर्मके प्रति अनुरागी बनें ? लोग भी इसी ही-हुल्लाके अनुयायी होते हैं । इन बातोंमें कितना ही समय लगा दे, कितना ही धन खर्च कर दे, कितना ही परिश्रम उठा लें, उमें भक्तिके नामपर धर्मवाद कहेंगे, किन्तु ज्ञानसाधनके किसी ठोस प्रोग्रामके लिए कौन तो समय खर्च करता है, कौन द्रव्य खर्च करता है, किसके मनमें उत्सुकता होती है, ज्ञानसे रहित होकर कोई पुरुष क्या उन्नति कर सकता है अथवा मुक्ति पा सकता है ? समय था, अकलङ्कदेव, समन्तभद्राचार्य आदि का जिन दिनों ज्ञानप्रभावनाको ही धर्मकी प्रभावना मानी जाती थी ।

प्रभावना अङ्ग सम्यग्दर्शनमे प्रभावना नामका एक अङ्ग है। अथवा लक्षण समन्तमन्त्राचार्यने किया है। अज्ञान अन्धकारको दूर करके जैन धासनका माहात्म्य प्रकट करना इसका नाम प्रभावना है। ज्ञानप्रभावना न करके ठाठके समाराह कर दिए जाय उसमे यद्यपि लोग यह कह उठते है कि यह समाज बडा घनिक है, इनके समारोहमे चादी सोनेका इतना मामान निकलता है, इनके मंदिरमे सोने चाँदीकी भूतिथा होनी है आदिक बातें लोग कहते हैं, पर इस प्रभावनासे समाजपर कोई ठोस अणर नहीं हो। बल्कि इस प्रभावनाको जा देनेसे उम्हा अणर यह होता है कि अनेक चोर लोग चोरी करनेकी खोजमे रहते है। किसी विधिसे, किसी उपायसे इनके छत्र, चमर सोनेका सामान हूब कर लिया जाय। दूसरी बात यह होती है कि दूसरोको ईर्ष्या हो जाती है अन्य मतवाले जलने लगते है, विरोध मानने लगते हैं। खैर, ठाठके समार हकी वान भी चलती रहती तो कुछ हानि न थी, दिखावटका सामान रहे, कुछ भी रहे पर साथ ही साथ कुछ ज्ञानप्रभावना और जनसमुदायके प्रति उदारताका व्यवहार और चलता तो भी बात निभ जाती। लेकिन न तो कुछ उदारता प्रजाके सङ्घटोका निवारण करनेके लिए न तो दिलमे उत्साह हो और न ज्ञानकी बात ही कुछ करते हो, तो ऐसी स्थितिमे वजाय प्रभावनाके उल्टा विरोध और ईर्ष्या मच जाती है।

सर्वसम्मत प्रामाणिकताका साधन वह समय था ज्ञानप्रभावनाका जब समन्तमन्त्र, अकण्डकेव जैमे दिग्गज विद्वान् हुए। उन्होंने न्यायशास्त्रके अनेक ग्रन्थ रचे। न्यायशास्त्रमे सभी तत्त्वोको समी विप गोको युक्तिपूर्वक सिद्ध किया है। न्यायशास्त्रमे आगमकी दुहाई देनेकी गुञ्जाइश नहीं है कि कोई कहने लगे कि हमारे शास्त्र मे यह लिखा है, सो प्रमाण है, इसकी गुञ्जाइश नहीं है। क्योंकि दूसरोको समझा रहे हैं, कोई कहे कि वाह, हमारे ग्रन्थमे तो यह लिखा है तो क्या वह सही माना जायगा? वे तो यही कहेंगे कि तुम्हारे ग्रन्थ कपोलकल्पित है उनकी क्या दुहाई देते हो। तो आगमको बताकर न्यायशास्त्रमे किमीको मना लेना यह सम्भव नहीं है, यहा तो युक्तिया बतायी जायेंगी। दूसरोके दर्शनमे दोष आते है उनको सिद्ध करना और अपने दर्शनमे एक भी दोष नहीं है उसको सिद्ध करना वे युक्तिवा अन्य ग्रन्थोमें अनेक जगह दिखाई गई हैं, पर उन युक्तियोकी एक कुञ्जी जिस आधारसे हम उनका विस्तार बना सकें और अपना मतव्य सिद्ध करनेमे सफल हो सकें, उनकी कुञ्जीरु यह ग्रन्थ है 'परीक्षायुवसूत्र'। इसके रचयिता है श्री मारिणक्यनदी आचार्य।

विस्तृत विषयोका सूत्रण—जैसे पहिले घवल, जयघवल, महाघवल आदि ग्रन्थ थे, जिनमे लोगोको प्रवेश होना दुर्गम सा था। उन सिद्धान्त ग्रन्थोका अन्वयन करके गोम्मटसार, लब्धिवार जैसे ग्रन्थ सक्षेपमे बनाये और इस ढङ्गसे बनाये कि उन सब वर्णनोंका कुञ्जीरूप व्याख्यान हो जाय। ऐसे ही समझिये कि न्यायशास्त्रोमे और और अनेक नय वर्णोमे प्रमाणके ग्रन्थोमें जो भी बात कही गई है वह सब

वक्षेपत्पसे आ जाय, इसका प्रयत्न यह परीक्षामुखसूत्र है। यह परीक्षामुखसूत्र गोमट-मार आदिक ग्रन्थोंसे भी बहुत सक्षिप्त है। इसमें विषय कुछ नहीं आया लेकिन सभी विषयोंको दर्शनोंको समझनेके लिए जो कुञ्जी है, रूक्ति है उन्हें सूत्ररूपमें निबद्ध किया गया है।

सूत्रका स्वरूप सूत्र उमें कहते हैं जिसमें बहुत थोड़े तो अक्षर हों और सदेहरहित हो उसमें मन्तव्यका विवरण दिया हो, सारवान हो और जिसका प्रकाश बहुत अधिक फैलता हो, निर्दोष हो, ऐसी रचनाको सूत्र कहते हैं। न्यायके सूत्र, व्याकरणके सूत्र, ग्रन्थात्मके सूत्र सभी विषयोंके सूत्र हो सकते हैं। सूत्रमें कमसे कम अक्षर हुआ करते हैं। सूत्रकार सूत्ररचना करते समय जितने कमसे कम शब्दोंमें अपना सूत्र बन सके वह यत्न करते हैं। कभी कोई सूत्र बना और थोड़ी ही देर बाद दो एक अक्षर बग हों सकते हों, इस तरह बन जाय तो उसमें वे उतनी रूञ्जी मा ते है जितनी कि लोकमें लौकिक जनो द्वारा पुत्रोत्पत्तिके समय रूञ्जी मनाई जाती है, जैसे गानेवाते लोग अपने बड़े-बड़े सङ्कटोंको गानेकी धुनमें निवाल देते हैं। कलाकार लंग अपनी कलाके गौरवसे बड़ी बड़ी विपदाओंको हँमते-हँमते भेन लेते हैं। ऐसे ही साहित्यकार लोग अपनी साहित्यरचनाकी धुनमें बड़े बड़े विवाद, बड़े बड़े सङ्कटोंको यों ही सह लेते हैं, भेन लेते हैं, उपेक्षा कर देते हैं। ज्ञानार्जन और ज्ञानप्रसारके समान और कोई निर्दोष सुखका साधन नहीं है। तो उन न्यायग्रन्थोंका सक्षेप करके कुञ्जीरूप यह परीक्षामुखसूत्र ग्रन्थ बनाया गया है। इसमें अलगमें कोई मङ्गलाचरण नहीं है, किन्तु इसमें जो उत्थानिकारूप श्लोक आया है वह श्लोक इतना गूढ है कि इसमें मङ्गलाचरण भी हो जाना है और आचार्यदेव क्या कहेंगे हम ग्रन्थमें, उनके मन्तव्यका भी दिग्दर्शन हो जाता है।

साहित्यकारोंके सदाशयका बल - विद्वान् पुरुष जो अपनी रचना बनाते हैं, जानीजन ज, स्वपरहितके लिए अपनी रचनाएँ करते हैं वे अपने सदाशयोंके प्रति इतना विश्वास रखते हैं कि चाहे दुष्टजन उनके विरुद्ध कितने ही प्रोपोगंडा करे अथवा उनके कार्योंमें बिघ्न डाले लेकिन वे उनकी परवाह नहीं रखते। जो दुर्जन हैं, ईर्ष्यान्वु हैं, जो ऐसे साहित्यकारोंका, ग्रन्थकारोंका अनादर करते हैं उनकी इस चेष्टासे वे भयभीत नहीं होते न अपने सङ्कल्प किये हुए कार्यसे हटते हैं। उनका उनके प्रति यह चिन्तन है कि तुमको, यदि हमारे कार्यमें अनादर है तो तुम जहा रहते हो वही विराजे रहो, तुम्हारे लिए हमारा कोई उद्यम नहीं है। हम बुरा तो तब मानें जब हम तुम्हारे ही लिए काम कर रहे हों और तुम्हीं उल्टा हमारे लिए जाल बिछाते हो तो उसका खेद होगा किन्तु जो गोही पुरुष है ईर्ष्यान्वु हैं, अज्ञान अन्धकारसे दूरे हुए हैं वे जहा रहते हैं वही ठहरे रहे मुत्सपूर्वक, उनके प्रति यह उद्यम नहीं किया जा रहा है। साधकारोंकी अपने हृदयमें बसी - पट्ट मुद, मन बग रही है इस सम्बन्धमें बताया जा रहा है। वे यह चिन्तन करते हैं, अपने मनमें विश्वास रखते हैं कि हम यह मद रच।

ग्रन्थोका निर्माण उनके लिए कर रहे हैं जो बुद्धिमान हैं, विवेकी हैं, विनयशील हैं, ससारके सङ्कटोंसे दृष्टनेकी कामना करते हैं, जिनका गुणोमे अनुराग है उनके लिए हमारा प्रयास है। जो गुणोंके बैरी हैं वे कितने ही विघ्न डालें तो उनके लिए हमारा प्रयास ही नहीं है।

महापुरुषोंकी द्वेषियोंके प्रति अक्षुब्धता— जैसे घरमे कोई परिवर्जन किसीसे विरोध करते हैं तो उसे यह खेद होता है कि देखो हम सब कुछ इनके लिए ही करते हैं और ये ही घरके लोग इमारे विरुद्ध बोलते हैं, कोई गैर व्यक्ति इतना विरुद्ध बोले तो उससे इतना खेद नहीं माना जाता जितना कि घरके लोगोंके विरुद्ध बोलनेमे खेद माना जाता है। तो ग्रन्थकार अपने मनमे यह धारणा रखे हुए हैं कि जो गुणोंके अनुरागी पुरुष है, जिनकी बुद्धि निर्मल है ऐसे पुरुषोंके लिए हम यह ग्रन्थ-रचना करते हैं, जो दोषग्राही हैं, गुणोंके बैरी हैं, मोही हैं, वे यदि अनादर करते हैं तो करें, वे जहा है वही रहे और उनको यदि हमारी भवज्ञा करनेसे सुख मिलता है तो इसमे हम बड़े सुखी हैं क्योंकि हम उनके सुखके नाम तो आये। जो दुष्ट लोग हमारी कृतिमे द्वेष कर करके खुश हो रहे हैं तो चलो, हम उनकी खुशीके काम तो आये। इतनी समता रहती है महन्त पुरुषोंके चिन्तने कि वे क्षोभको प्राप्त नहीं होते। और ऐसे ही बड़े उच्च हृदयके लोग होते हैं जो ग्रन्थनिर्माण जैसे महान् कार्यमे अपनी प्रगति बनाये रहते हैं।

स्वपरोपकारी सत्तोंकी सहनशीलता— आप यो समझिये कि जब आज कल छोटे-छोटे निष्पक्ष ग्रन्थकारोपर भी अनक बाधाएँ आती हैं तो उन बड़े बड़े दिग्गज विद्वानोपर न जाने क्या-क्या बाधाएँ आती होंगी, वे बाधाएँ तो बड़ी कठिन होती होंगी? जैसे उदाहरणके लिए मान लीजिए समन्तभद्र, अकनङ्कदेव तथा अन्य अनेक आचार्योंपर जो बाधाएँ आयी थी उनमे जीवन-भरणकी बात थी। इतनी कठिन बाधावोसे गुजरकर अपने किए हुए सङ्कल्पमे बड़े-बड़े रहना, यह तो बड़े साहसी पुरुषोंका काम होता है। जो बुद्धिमान पुरुष होते हैं वे विरोधसे घबड़ाकर अपने किए हुए कार्यको छोड़ते नहीं हैं, बरिक्त यो समझिये कि दुष्टजन जितना विरोध करें उमसे उन्हें एक ऐसी शुद्ध स्पर्धा जगती है कि वे अपने लिए हुए काममे और दृढ़ हो जाते हैं। विरोधसे तो विद्वान् लाभ उठाते हैं। जब तक विरोध नहीं होता तब तक कार्यमे सुगन्धि नहीं आती। विरोध तो महान् पुरुषोंके लिए आयुष्ण है। वे विरोधमे घबड़ाते नहीं हैं। ऐसे अनेक गम्भीर भावोंसे सहित ग्रन्थकार अपनी ग्रन्थ-रचनाका आरम्भ किया करते हैं।

कर्तव्यके दृढ सङ्कल्पकी प्रकृति— महन्त पुरुषोंकी यह भी एक प्रकृति होती है कि कार्यको बहुत सोच विचारपर उसका मयन करके आरम्भ करते हैं, क्योंकि वे जानते हैं कि किसी भी कार्यका आरम्भ करके उसे छोड़ना उचिन नहीं है।

उसे अपने मतव्यक्तके अनुसार पूर्ण करदेना ही उचित है । कार्य आरम्भ करके उसको पूरा न कर सके, उसने अन्त्या तो यह है कि कार्य तो शुरू न करे, किन्तु कार्यको शुरू करके फिर उसे पूर्ण करदेना यह महापुरुषोका कार्य होता है । यह प्रकृति गृहस्थ हो महापुरुष उनके भी रहती है, साधु-मत हो महापुरुष उनके भी रहती है । प्रकृति सब को एक धौलीकी होती है जिनका होनहार भला होता है ।

कर्तव्यक्षमता - गृहस्थावस्थामें रहकर गृहस्थधर्मको जो सही नीरमे नहीं निभा सकना उसमें क्या यह आशा की जा सकती है कि माधु होनेपर वह साधुधर्मको निभा सकेगा । जिसमें जिन जातिकी प्रकृति होती है उसका उत्तरोत्तर विलास बढ़ता है । कहते हैं कि पूनके लक्षण पालनेमें प्रकट हो जाते हैं । तभी तो कोई पुरुष जो गृहस्थधर्मको न निभा सकनेके कारण अथवा आजीविकाकी अनुविधाके कारण साधु बन जाते हैं, पहले तो रमोई बनाते थे अथवा बैलगाडी हाँकते थे, साधु-सतोंके आराम और आदरको देखकर जिनकी यह इच्छा हो जाती है कि हम भी साधु बन जायें तो आजीविका अच्छी चलेगी और आदर भी होगा । और, ऐसे माधु भी कोई कोई मिल जाते हैं कि जिनकी यह इच्छा होती है कि हमारे साथ यदि बहुत साधु रहे तो हमारी बहुत प्रभावना बनेगी, सो मना-मनाकर साधु बनाते हैं । बन जावो माधु, क्या कठिन है, हम सब सम्हाल लेंगे । इस प्रकारसे जो साधु बन जायें वे साधुधर्मको नहीं निभा सकते । माधुकी माधुता ही वह क्या जिस साधुको देखकर प्रायः साधारणजन प्रभावित न हो सके । तो गृहस्थधर्म जिनमें नहीं लक्ष्य सनता, धर्ममें जिनमें वान नहीं बन सकती उनसे साधुभेद रखनेपर भी वान बन जायगी यह कुछ कठिन सी बात है । किसी धिरेके हो जाय यह वान अलग है ।



सहिष्णु, क्षम एवं धीर पुरुषोका मत् उपश्रम— गृहस्थोंकी तो पचामों विपदाये हैं • और इीमे प्रेक्टीकल शिक्षा भी मिलती रहनी है --देनो दूनरोंके अपराध माफ करो तब सही काम बनेगा, किंगी ने काम बिगाड दिया तो उसको माफ कर दो, जरा जरासी बातमे अधिक तनाव न बने नही तो काम न बनेगा, ये सब शिक्षाये गृहस्थ मीरते रहते है और गृहस्थ ये सब बल जाते है, पर जिन्होंने अपने गृहवास्तके समयमे कुछ सस्कार नही मुधारा, अश्रिय व अद्रिन व ती ही बनी रही, रक्षार्थ, दमर्जो बनी रही तो साधुशेष रखनेके बाद तो अब कोई दिपत्राका काम ही नही सो गौरवदश और भी अमध्यवहार बन जाता है । गृहस्थ धर्म भी एक बहत बटो जिम्मेदारीवा धर्म है । महापुरुष चाहें गृहस्थ हो चाहें साधुसत हो, उनकी प्रकृतिमे गम्भीरता, धीरता, उदारता सब कुछ बनी रहती है । ऐस धीर गम्भीर पृथ्य श्री माणिक्यनन्दी आचार्य इस परीक्षासुखसूत्र नामक ग्रन्थको प्रारम्भ करेंगे ।

ग्रन्थरचनाका कारण माणिक्यनन्दी आचार्य इस परीक्षासुखसूत्रके कर्ता है । इसके पहिलेके अकलकदेष आदिन दिग्गज न्यायगुणल साधुसतोंके न्यायग्रन्थ है उन ग्रन्थोंका अर्थ गूढ है । और जो गाथाग्रणजन है उनके द्वारा नही जाना जा सकता है । तो उन ग्रन्थोमे व्युत्पत्ति बने, लोगोका प्रवेश हो इस प्रयोजनके लिए उन न्याय ग्रन्थोंके प्रयोजनका मकनन और उनकी कुञ्जियाँ बनाकर माणिक्यनन्दी आचार्यने यह परीक्षासुखसूत्र ग्रथ बनाया है । जो लोग न्यायशास्त्रोंके परिज्ञानके इच्छुक हैं उनके अनुग्रह करनेकी भावनामे प्रेरित होकर इस प्रकारसे सूत्रोंकी रचना की है, जो क्रमज है और उग न्याय ग्रथोमे प्रवेश करानेमे समर्थ है ।

सूत्ररचनाके आद्य श्लोकमे अनेक ज्ञानव्य रहस्य इस सूत्र रचनासे पहिले यह एक श्लोक आया है जिम उल्लेख मे अनेक बातें ध्वनित होती है । प्रथम तो यह श्लोक प्रभुके गुण स्तवनरूप भी है, दूसरे इस श्लोकसे यह भी भ्रमकता है कि इस रचनाका सम्बन्ध और अभिदेय मन्थक है । तीसरी बात यह है कि यह रचना बिना प्रयोजन नही की जा रही है । इससे किसी प्रयोजनकी सिद्धि है । चौथी बात इसमे यह प्रकट है कि इसमे अनिष्ट प्रयोजन न होगा । जो प्रयोजन होगा वह हितकारी ही होगा । पाचवी बात यह भ्रमकेगी कि जो प्रयोजन विचारा है उस प्रयोजनकी सिद्धि अक्षय्य नही है किन्तु साधा जा सयता है । ऐसे अनेक भावोंसे गमित यह श्लोक इस ग्रन्थके आदिमे कहा जा रहा है ।



प्रमाणादर्थससिद्धिस्तदाभाद्विपर्यय ।

इति वक्ष्ये तयोर्लक्ष्म सिद्धमला लघीयस ॥ १ ॥

श्लोकका प्रकट अर्थ इस श्लोकका सीधा अर्थ तो यह है कि प्रमाणसे अर्थ की ससिद्धि होती है और प्रमाणाभाससे उससे उल्टा होता है अर्थात् अर्थकी

सिद्धि नहीं होती है। इस कारण लघुबुद्धिजनोंके हितके लिए सिद्ध और सक्षेपमे प्रमाण तथा प्रमाणाभासका लक्षण कहेंगे। इन पदोंका स्पष्ट अर्थ इतना है जिसके सीधे विवरणको यो समझिये कि जो सम्यग्ज्ञान है वह प्रमाण कहलाता है और उस प्रमाण से जो हमारा इष्ट प्रयोजन है उसकी सिद्धि होती है। इष्ट प्रयोजन क्या होता है? अज्ञानकी निवृत्ति हो जाय, तो त्यागने योग्य हो उसे छोड़ दिया जाय, जो ग्रहण करने योग्य हो उसे ग्रहण किया जाय, जो उपेक्षा करनेके योग्य हो उससे उपेक्षा की जाय। ज्ञानसे ये ही प्रयोजन सघते हैं। जो ज्ञान प्रमाणीक नहीं है, सच्चे नहीं है, प्रमाणाभास है, झूठे हैं उनसे उल्टी बात सिद्ध होती है, अर्थात् प्रयोजनकी सिद्धि न हुए बिना अर्थकी सिद्धि सबको इष्ट है और अनर्थ से वचना सबको इष्ट है, इस कारण से प्रमाण और प्रमाणाभासका लक्षण कहा जायगा।

आद्य सूचनात्मक श्लोकमे मगलाचरणकी गर्भितता—इस श्लोकमे मगलाचरण भी गर्भित है, यह कैसे निकला सो सुनिये। कहा यह गया है कि प्रमाण से अर्थकी सिद्धि होती है। तो प्रमाणका अर्थ क्या है। इसमे तीन शब्द हैं प्र मा और आण। प्र का अर्थ है प्रकृष्ट, माका अर्थ है अन्तरङ्ग बहिरङ्ग लक्ष्मी और आण का अर्थ है दिव्यध्वनि। प्रकृष्ट है जिसकी अन्तरङ्ग बहिरङ्ग लक्ष्मी और दिव्यध्वनि, उसका नाम है प्रमाण। 'मा' शब्दसे अरहतका बोध होता है। अतरङ्ग लक्ष्मी है ज्ञान दर्शन सुख आनन्द : यह प्रकृष्ट है अरहत देवके, और उनकी दिव्यध्वनि खिरती है वह भी प्रकृष्ट है जो अनन्तचतुष्टयसे सम्पन्न हो, जिनकी दिव्यध्वनिसे भव्य जीवोंको धर्मका प्रकाश मिलता हो उन्हें कहते हैं प्रमाण, तो प्रमाणका अर्थ हुआ अरहतदेव। उनसे अर्थकी मसिद्धि होती है। जो बात चाही जाय उसें अर्थ कहते हैं, समस्त जीवोंको निराकुलता अभीष्ट है, वे परम शान्ति चाहते हैं। तो उस शान्तिकी शुद्ध प्राप्ति अरहतदेवसे होती है, अर्थात् अरहतकी दिव्यध्वनिसे द्वादशाङ्गका विस्तार हुआ और उस परमागमसे अनेक ग्रन्थोंकी रचना हुई। हम आज उन ग्रन्थोंका अध्ययन करके ज्ञानप्रकाश पाते हैं और इस तरह मोक्ष पथमे चलते हैं। यह एक बड़ा उपकार है। तो हमारे मोक्षमार्गकी जो सिद्धि हो रनी है, होगी उसका मूल निमित्त कारण अरहतका नाम जो प्रमाण है। प्रमाणसे मोक्ष मार्गकी सिद्धि होती है। जो प्रमाण नहीं है अर्थात् ज्ञान लक्ष्मीके और प्रकृष्ट दिव्य पदेशके जो मूल नहीं है और अपनेको देव सिद्ध करायें, मनाये वे सब प्रमाणाभास हैं, याने कुदेव हैं। जो न वीतराग हैं, न सर्वज्ञ हैं, न हितमे लगे हैं, उनसे दूसरोंको हितका उपदेश मिलता है, ऐसे होकर भी जो अपनी देवके रूपमे प्रसिद्धि चाहे, जिनकी देवोंके रूपमे प्रसिद्धि है वे सब हैं कुदेव, प्रमाणाभाससे शान्तिकी सिद्धि नहीं होती, प्रत्युत सासारिक चतुर्गुणितियोंमे भ्रमणरूप अनर्थकी ही प्राप्ति होती है।

गुणवर्णनमे स्तवन—यहाँ स्तवनके रूपमे इतनी बात कही गई है कि वीतराग सर्वज्ञदेवसे मोक्षमार्गकी सिद्धि होती है। और, जो कुदेव हैं उनसे मोक्षमार्ग

की सिद्धि नहीं होती। इतना कहनेमें मङ्गलाचरण यो ही आ गया कि वचनोमें भगवानके गुणोंका थोड़ा भी वर्णन करना स्तुति कहनाया करती है। यो तो भगवान अपरिमित गुणोंके मगुद्र है, उनका स्तवन कौन कर सकता है? जो कोई भी स्तवन करेगा वह गुणोंके केवल अंशगत स्तवन कर सकता है, यो प्रभुके गुणोंका थोड़ा भी स्तवन करना यह वचनोसे स्तुति कहताती है। फिर उसके गाय-नाय मनमें और कायमें भी तो स्तुति है। कोई वचनो से स्तुति नहीं करना, किन्तु मनसे और कायमें प्रणाम करके यदि ग्रन्थरचनाको गुप्त करदे तो उसके भावमें तो मङ्गलाचरण ही ही गया। यो भी नमस्कार होता है और फिर इस द्वायमें वचनसे नमस्कार स्तवन भी सिद्ध हो गया।

मङ्गलाचरणके प्रकरणमें प्रमाण शब्दके अर्थका विवरण प्रभु अरहत देवकी अन्तरङ्ग लक्ष्मी है ज्ञान और बहिरङ्ग लक्ष्मी है समवसरणकी रचना। ऐसी लक्ष्मी ग्रन्थमें नहीं पायी जा सकती है। जिनका ज्ञान निर्लेप और केवल हो गया है, जिसके साथ अन्य किसी परभावका लेप नहीं है ऐसा केवलज्ञान निर्दोष और असीम प्रकाशवाला होता है, उस जगत्से वे अन्तरङ्ग लक्ष्मीके स्वामी कहे गए हैं और बहिरङ्ग में भी देवों के विनाल समवसरणकी रचना होती है। इन्हें जिनकी नेवामे सदा तैयार पड़े रहते हैं, इसमें और विशेष बहिरङ्ग लक्ष्मी किसके प्राप्त होती है? तो अन्तरङ्ग लक्ष्मी भी उत्कृष्ट अरहतदेवके हैं और बहिरङ्ग लक्ष्मी भी उत्कृष्ट अरहतदेव के हैं और दिव्योपदेश भी अरहत भगवानके उत्कृष्ट है। वे वाते अन्य काल्पनिक देवों में नहीं पायी जाती हैं। तो जिनके उत्कृष्ट भा और भाए हो अर्थात् अन्तरङ्ग लक्ष्मी ज्ञान व बहिरङ्ग लक्ष्मी समवसरण प्रातिहार्य आदिक और दिव्यध्वनि जिनके उत्कृष्ट हो उन्हें प्रमाण कहने हैं। वे हुये भगवान सर्वजदेव।

मङ्गलाचरणके प्रसंगमें श्लोकके उत्तरार्द्धका भाव जिन्होंने समस्त द्रव्योंको स्पष्ट जाना है और जिनके वचन न तो प्रत्यक्षसे विरंघ पाते हैं, न आगमसे ऐसे जिनके निर्दोष वचन हैं उनसे ही जीवोंके हितकी सिद्धि होती है, किन्तु जो प्रमाणाभास हैं कुदेव आदिक उनसे प्रयोजनकी सिद्धि नहीं होती। इस कारणसे प्रमाण और प्रमाणाभासका भी लक्षण कहा जायगा। इस परीक्षामुद्रसूत्रमें एक जगह अतिन्द्रियज्ञानका लक्षण बाधा है। जहां समस्त प्रावरण नष्ट हो गए ऐसा विशुद्ध ज्ञान अतीन्द्रिय है उसे केवलज्ञान कहते हैं। वस जहां केवलज्ञानकी व्याख्या आयी भगवान का स्वरूप आ गया, भगवान केवल ज्ञानस्वरूप है, जो केवलज्ञानका स्वरूप है वही भगवानका स्वरूप है, यो प्रमाणका असाधारण स्वरूप कहा जायगा और प्रमाणाभास ज्ञानाभासका भी वर्णन अयगा। तो यो प्रभुके गुणोंका वर्णन हो गया, यही स्तुति है और यही मङ्गलाचरण है।

रचनामें प्रयोजन और सम्बन्ध व अभिधेय-- दूसरी बात प्रयोजनकी

कही जा रही है कोई भी पुरुष बिना प्रयोजन के कोई कार्य नहीं करता । क्या किसी को यो देखा है कि कौबोके दातोकी परीक्षा करता रहे ? जिस बातसे कोई प्रयोजन नहीं वैसे कोई प्रयत्न नहीं करता । तो इस ग्रथका कोई प्रयोजन भी है क्या ? तो इसी ग्रथमे, विस्तारपूर्वक प्रयोजनको बतावेगे । तीसरी बात यह है कि जिस कथनमे सम्बन्ध नहीं होता और अभिधेय नहीं होता उसे कोई बोले तो उम्मे लोग पागलके वचन कहते है । जैसे कोई बोलने लगे ६ पेडा, १० लड्डू, ५० पूडी, ९ खग्भे, ४ दरी, यो जो चाहे अटपट बोलने लगे, जिसका कोई प्रवरण नहीं है, सम्बन्ध नहीं है, न कोई बात है, तो ऐसे ही तो पागल लोग बोला करते है । तो इस ग्रथमे यह भी बनाना चाहिए कि इस ग्रथका सम्बन्ध क्या है और इसमे क्या कहा जायगा ? जिसमे सम्बन्ध सिद्ध नहीं है उसको सुननेके लिए दृढिमान लोग प्रयत्न नहीं करते । ऐरो ही जब तक प्रयोजन न मालूम पडे तब तक कौन विवेकी तुम्हारी बातको सुनेगा ?

अनिष्टप्रयोजनपरिहार व शक्यानुष्ठानके वचनकी उपादेयता—  
इसी तरह अनिष्ट प्रयोजन भी न होना चाहिए । अनिष्ट वाते कोई उपदेशमे दे, उसे कौन सुनेगा ? जैसे कोई माताके विवाहका उपदेश करने लगे तो कोई भली बात है क्या ? अनिष्ट प्रयोजन है तो उसे कौन सुनेगा ? तो यह भी तो मालूम पडना चाहिए कि यह ग्रथ जो बनाया जा रहा है इसमे कुछ हमारा इष्ट प्रयोजन भी निकलेगा कि नहीं ? और मान लो प्रयोजन भी निकले और प्रयोजन बता दिया ऐसा जो किया ही न जा सके । कोई बीमार हो और उससे कह दिया जाय कि देखो तुम अमुक सर्पके फनपर नो धूल बर्गरह लगी हो उसे पोछकर लगा लो तो ठीक हो जाओगे । तो क्या ऐसा किया जा सकता है ? अरे, प्रयोजन हो तो किया जा सके ।

सर्व कार्योंकी सचातुष्कता— प्रयोजन हो, सम्बन्ध और अभिधेय हो, अनिष्ट प्रयोजन न हो और किया जा सकने वाला हो, ये चार बातें जहाँ हो वह बात आदरके योग्य है । इस बातको सभी दर्शन कहते है । व्यवहारमे भी ये ४ बातें रखा करती है । चाहे धर्म चर्चा करे, चाहे व्यापारकी बातें करे । व्यापारकी बातोंमे सबध तो होना चाहिए, इष्टप्रयोजन हो और किया जा सके, वही बात तो व्यापारमे की जाती है । सम्बन्ध कुछ न हो, प्रयोजन भी न बनाया हो, कुछ आधार न बनाया हो तो ऐसा कोई व्यापार हेता है क्या ? व्यापारका सम्बन्ध अनेको पीढियो तक वही चलता रहता है । और, आजसे अनेक पीढी पहलेका नाम चला आया हो तो व्यापारी लोग उस नामको रखते है । वे यह नहीं सोचते कि वे तो अब जिन्दा नहीं रहे, उनका नाम अब क्यों चले ? तो इतना पुष्ट सम्बन्ध हेता है व्यापार का । प्रयोजन भी उनका है कि आय हो, कोई प्रयोजन कुछ न विचारे और मद दिमाग वाले अथवा दिमाग काम न करने वाले बच्चोंकी तरह कोई कुछ भी अपनी प्रवृत्ति करे तो उससे लाभ भी क्या होगा ?

ग्रन्थका समुच्चिन रात्रन्व—इस ग्रन्थमे यह बतनाया है कि सम्बन्ध क्या है ? इसका सम्बन्ध यह है कि हममे मच्चे ज्ञान और झूठे ज्ञानका लक्षण बताना है । अभिधेय इतना है । जब हम किसी तत्त्वकी परीक्षा करने चले तो इन दो बातोंमे सम्बन्ध रहता है कि इस मामलेमे सच्ची बात क्या है ? सही ज्ञान क्या है ? उस सही ज्ञानका आधार रखना है और यह बात झूठ है सो इसको अनास्था करना है । तो सत्यज्ञान और झूठा ज्ञान इनके पहिचाने बिना तत्त्वकी सिद्धि तो नहीं हाती है । बहुत बड़ा सम्बन्ध है इस ग्रन्थका । परीक्षामुखसूत्र एक ऐसा कुञ्जीरूप ग्रन्थ है कि घमके प्रसङ्गमे भी सच्चाई और झूठकी परीक्षा करा देता है और व्यावहारिक बातोंमे भी सत्य और झूठकी परीक्षा करा देता है । यह क्या साधारण सम्बन्ध है ? इसके बिना तो बुद्धिका विस्तार ही नहीं हो सकता है । और सम्बन्ध इतना यह स्पष्ट है कि जो शब्द होंगे वे बात बतावेगे और उनमे कौन सा तत्त्व जाना गया है प्रकार प्रतिपादक प्रतिपाद्य सम्बन्ध है । यह ग्रन्थ उन्नत पुरुषोंकी तरह नहीं बनाया जा रहा है । इसमे सम्बन्ध है, जो कहा जायगा उसका प्रकृत विवेचन है । तो यह ग्रन्थ बुद्धिमान पुरुषोंके सुनने और मनन करने योग्य है ।

परीक्षापद्धतिका महत्त्व—भैया ! परीक्षाकी पद्धतिका कितना बड़ा महत्त्व होता है । जैसे सोना कसनेवाली परीक्षाशिला होती है तो उसका महत्त्व उस कमीटीसे है उसके रूप और आकारसे नहीं है । कोई कहे कि बाह ! इससे भी सुन्दर कोई शिला रख ले, यह तो छोटी शिला है, कोई बड़ी सी शिला रख ले तो बड़ी अच्छी सोनेकी परीक्षा हो जायगी, तो उसका यह सोचना मिथ्या है । थर्मामीटर बुझार नापनेके काम आता है । कोई कहे कि यह तो बहुत छोटा है, एक विजलीका डडा लगा दे तो ठीक रहेगा, छोटी मोटी चीजसे क्या फायदा ? तो उसका यह सोचना मिथ्या है, क्योंकि उस विजलीके बडे भारी डडेसे बुझारकी परीक्षा तो न हो जायगी । तो उसका महत्त्व परीक्षामे है । यह परीक्षामुखसूत्र ज्ञानकी परीक्षा बतावेगा कि यह ज्ञान सही है, इसमे अमुक दोष नहीं है, अमुक गुण है, इसलिए यह यथार्थ ज्ञान है और यह ज्ञान झूठा है, इसने इतने दोष हैं, यह यथार्थ ज्ञान नहीं है । तो ज्ञानकी परीक्षा करा देनेवाले इस ग्रन्थका बहुत बड़ा महत्त्व है । जो समझिये कि न्यायशास्त्रमे और प्रतिभाके विकासमे ऐसे ग्रन्थके समझे बिना प्रवृत्ति ही नहीं हो सकती । तो इस ग्रन्थमे सम्बन्ध और अभिधेय बराबर ठीक है ।

ग्रन्थरचनामे प्रयोजन व शक्यानुष्ठानका दर्शन—इस ग्रन्थरचनाका प्रयोजन भी यही है सही ज्ञानकी परीक्षा करना आ जाय और उस परीक्षित सही ज्ञान से हम अपने शान्ति मार्गका निर्णय बना लें, यह है इसका प्रयोजन । प्रयोजन भी इस ग्रन्थका समीचीन है और यह किया भी जा सकता है । कोई अशक्यानुष्ठान नहीं है कि किया न जा सकता हो । जिस बुद्धिमे इतने इतने बडे व्यापार करनेकी हिम्मत

है और बड़े बड़े देशोंकी व्यवस्था बनानेकी शक्ति है उस बुद्धिमें क्या इतनी शक्ति नहीं है कि हम अपना सही स्वरूप जान ले और उसी स्वरूपके ज्ञाता रह सके ? सामर्थ्य तो सब है पर करनेकी बात है । जिनकी दृष्टि विपरीत है उसके लिए धर्म पहाड़ जैसा लगता है और जिसकी दृष्टि सुलभी हुई है उसके लिए धर्म बिल्कुल सरल है । लो यह तो मैं धर्ममूर्ति हूँ, कुछ ज्ञान बनाकर विपरीत अभिप्रायोको दूर करे तो धर्मका मार्ग मिल सकता है और उससे शान्तिका लाभ होता है । यह क्या किया नहीं जा सकता ? जैसे बड़े बड़े योगिराजोंके गुणोंका स्तवन करते हैं — कहते हैं कि धन्य है वे य साधु, जो कुछ वे कर गए हम लोग वैसा नहीं कर सकते । अगर कर नहीं सकते तो फिर उस कामकी चर्चा ही क्या करे । भगवानका हम स्तवन करते हैं— प्रभु आप वीतराग हैं, सर्वज्ञ है । अरे, स्तवन करनेवाले भक्त जीव । यह तो बता कि तुझमें यह भी भाव पडा है कि मैं भी प्रभु जैसा हो सकता हूँ । यदि यह भाव पडा है तब तो तेरी प्रभुभक्ति सच्ची है, यदि यह भाव तुझमें नहीं पडा है तो तू ऐसा बन ही नहीं सकता, ऐसा परिणाम है तो उस स्तवनसे लाभ क्या है ? हम जिसरूप कभी नहीं बन सकते उसकी बातसे क्या लाभ है ? तो जो कुछ इस ग्रन्थमें कहा जायगा और जो इसकी उपासनासे सिद्धि प्राप्त होती है वे सब बातें हम कर सकते हैं ।

स्वहितका सुगम साधन स्वहित करनेके लिए एक ज्ञानकी दृष्टि ही तो टढ चाहिए । एक विचारबुद्धि ही तो चाहिए । वह ज्ञान निर्दोष मेरे रिरन्तर बना रहे, वस यही आत्मलाभ है, यह क्या किया नहीं जा सकता ? बल्कि लोग मोहवश जो कुछ करते हैं या जिसके करनेका उत्साह रखते हैं वह तो सब असवय है और अपना धर्म शक्य है । बड़े बड़े महल बनवाना, बड़े आयके साधन बनाना ये सब अशक्य है । आपकी आत्मा इन्हे नहीं करती । हो गया अपने आप । उदय था अनुकूल मिल गया, पर आत्मा अपने परिणाम करके कई चीजमें परिणामन बना दे ऐसा तो नहीं होता । धर्म करना शक्य है और जो ज्ञान इस ग्रन्थमें बताया जायगा उस ज्ञानका बना लेना शक्य है । तो इस ग्रन्थमें धम्बन्ध भी है और वह मव किया जा सकता है, इस कारण हे श्रोता जनो ! अपनी इष्ट प्राणिका उपाय जानकर इस ग्रन्थमें जो वक्तव्य आयगा उसका ध्यानपूर्वक श्रवण करें और मनन करके उसकी परीक्षाका माटा बना ले, परीक्षा करनेकी सही कुञ्जी प्राप्त कर ले फिर तो सब ज्ञान करना बहुत आसान हो जायगा । जब हम यह ज्ञान सही है, यह ज्ञान भूठा है इसकी परीक्षा करनेमें निपुण हो जायेंगे तो फिर ज्ञानमें बढना सरल है और सत्य बात क्या है और किसमें हित है यह सब जान लेना सुगम है ।

प्रमाणका व्युत्पत्त्यर्थ प्रमाणमें अर्थकी मिद्धि होती है और प्रमाणाभाससे अर्थकी सिद्धि नहीं होती है । इतने हिम्सेसे शब्द व्युत्पत्तिपूर्वक अर्थ कर रहे हैं । सीधा अर्थ तो यह है कि सम्प्रज्ञानसे अर्थकी सिद्धि होती है और मिथ्याज्ञानसे अर्थकी सिद्धि

नहीं होती है। यहाँ प्रमाण शब्दको तीसरा साथ हीमें विद्ध करना कर्तुं साधन, करण, साधन और भावसाधन कर्तुं साधनमें तो यह अर्थ किया जायगा कि स्वपर प्रमेयके स्वरूपको जो यथावत् जानता है उसका नाम प्रमाण है। करणसाधनमें यो कहा जायगा कि जिसके द्वारा जाना जाता है वह प्रमाण है, और, भावसाधनमें जाना को प्रमाण कहते हैं, यो कहा जायगा। इन साधनमें भिन्न पदार्थोंकी बात कुछ नहीं आयी, लेकिन कुछ भेद और प्रकट हुआ है। द्रव्य और पर्याय ये मज्ञा प्रयोजन आदिक विवक्षासे भिन्न है किन्तु भिन्न पदार्थ आधार नहीं है, वह एक ही आधार है द्रव्य और पर्यायका इसलिए वह अभेद स्वरूप है।

प्रमाणकी कर्तुं साधनतामें स्वातन्त्र्यकी विवक्षा जब यह कहा गया कि जो क्षयोपशम विशेषके कारण आत्मा जानता है उसे प्रमाण कहते हैं तो स्व और पर पदार्थके ग्रहणकी क्रियामें परिणत इस आत्मामें अपरतन्त्रकी विवक्षा की है अर्थात् यह जाननेमें स्वतन्त्र है तो कर्तुं साधनमें स्वतन्त्रताकी घोषणा की है। प्रमाण किसे कहते हैं? जो जानता है सो प्रमाण है। इसमें द्रव्य और पर्यायका अभेद भी किया गया और स्वतन्त्रता घोषित की, तथा, ज्ञाता आत्माका प्रमाण शब्दसे ग्रहण किया। जैसे जो प्रकाश करे सो प्रदीप। तो स्व और परका प्रकाश करने वाले प्रदीपमें जैसे स्वतन्त्रताकी विवक्षा की इसी तरह इस प्रमाण शब्दकी वृत्तपत्तिमें स्वतन्त्रताकी विवक्षा की है।

प्रमाणकी करणसाधनता व भावसाधनतामें विवक्षा—जब द्रव्य और पर्यायमें भेद विवक्षाकी तब करणसाधन बना। जिसके द्वारा जाना जाय उसे प्रमाण कहते हैं। इसमें उदात्त हुई जो ज्ञान पर्याय है उसका प्रधानरूपसे आश्रय किया है। जिसके द्वारा जाना जाता है वह प्रमाण है। जिसमें कर्ताको तो गौण कर दिया और विज्ञान पर्यायको प्रधान कर दिया। तो इसमें साधनत्वकी विवक्षा रही। जाननरूप क्रियामें साधन विशेष क्या है उसकी विवक्षामें करणसाधन बना। और, केवल एक भावमात्रकी दृष्टि करे तो यथावत् जाननेका नाम प्रमाण है, यह भाव हुआ। भाव क्रियाप्रधान होता है। तो इस प्रकार तीन साधनसे प्रमाण शब्दका अर्थ किया। प्रमाणका अर्थ ज्ञाता हुआ, ज्ञानपर्याय हुई और जानन हुआ।

द्रव्य व पर्यायके भेदाभेदके मन्त्रन्धमें एक जिज्ञासा—यहाँ यह शक्य की जा सकती है कि तुमने ये तीन साधन जो निकाले वे इस आधारपर निकाले कि द्रव्य और पर्याय अर्थात् आत्मा और विज्ञान पर्यायमें कथञ्चित् भिन्न हैं और अभिन्नता ये दोनों तो परस्पर विरुद्ध तत्त्व है। विरुद्ध जो शब्द है वे एक दूसरेसे अत्यन्त दूर रहा करते हैं। परस्पर परिहार रूपसे अवस्थित रहा करते हैं, इस कारण इनमेंसे कोई एक ही वास्तविक है, फिर वस्तुको भेदाभेदारमक कहे तो सही नहीं। जो भेदरूप है वह अभेदरूप कैसे, जो अभेदरूप है वह भेदरूप कैसे। इस शक्यके उत्तरमें कुछ उदा-





मीमांसा नहीं करते, किन्तु जिन पदार्थों को स्वयं ही उक्त स्वरूपका पदार्थों के रूप में जानते हैं वे जानते हैं। आत्म्यात्म ज्ञानका विशेष है कि ज्ञान तो आत्म्यात्म स्वरूप है। तो उक्त स्वरूपमें कभी भेदभावमें देवता होता है। कभी अभेदस्वरूपमें देवता होता है, कभी भेदभेदस्वरूपमें मनु मान देवता होता है। तो यह विशेषता ही जाननी है। अतः प्रमाण मन्त्रों का अर्थ किया है कि जानने का प्रमाण। जिनके द्वारा जाना जाय वे प्रमाण। जो जानते हैं वे प्रमाण। ये तीन बातें अतिवृत्त विद्वत् होती हैं। वेदों में भी अर्थों प्रतीति नहीं होती, केवल भेद ही अर्थों प्रतीति नहीं होता है और अर्थों के अभावमें न भेदभाव और अर्थों के अभावमें न भेदभाव अर्थों के अभावमें अर्थों प्रतीति नहीं होती। उक्त पदार्थोंमें भेदाभेदात्तता प्रतीति होती है। पदार्थों स्वयं क्या है? यह तो अर्थों है, पर उक्तों जब हम समझना चाहें तो कभी भेद प्रमाण दृष्टिमें नगमने हैं और कभी अभेदप्रमाण दृष्टिमें नगमने हैं।

अन्वये मीमांसकः अथवागमवी दृष्टान्तात् पौषण— यह अर्थ अस्तुके स्वरूपको समझने का क्या उपाय है और जिन ज्ञानमें अस्तुको समझा जाना है वह ज्ञान नहीं है या भूटा है अथवा निर्णय करनेकी कुञ्जिया बनायी गई है। इन अन्वये अथवा विषयों का निबन्धन न होना कि कौन कौन दृष्टान्तात् विषयों हो या किन्हीं तत्त्वों का विवरण हो, इस अर्थों प्रयोजन को यह है कि हम जिन ज्ञानके द्वारा पदार्थ जानते हैं उन ज्ञानों का ज्ञान मन्त्रों का नहीं है अथवा निर्णय करनेकी कुञ्जिया बनायी गई है। नव को समझने कि केवल हीय दृष्ट करायी गई है। इन पदार्थोंको जानते हैं उस मन्त्र में जब तक हम अपने अपने यह निश्चय नहीं बनाते कि हमारा ज्ञान नहीं है नर तक पदार्थोंके ज्ञानमें भी अर्थों करना है, जो कौन यह कहते हैं कि यह भी अर्थों चीज है, चीजों हैं तो जो हमने ज्ञान किया है वह ज्ञान हमारा पक्का है, चाहे इन तरहका निर्णय कौन न करे। कौन करता है अथवा, मन्त्र पदार्थोंको जानते हुए जाने जाते हैं। अथवा पदार्थोंके जानने की कौन कौन विवला नहीं करता कि मेरा ज्ञान मन्त्रों की पदार्थोंका ज्ञान सच हो, लेकिन मेरा ज्ञान सच है ऐसे निर्णयके बिना पदार्थोंके अर्थोंमें जानकारोंकी दृष्टा नहीं हो सकती। तो यह अति आवश्यक है कि हम जो कुछ भी जानें वह ज्ञान हमारा पक्का है यह निर्णय करते।

ज्ञानकी समीचनताके परीक्षणका अन्वय दूसरे लोग जो कुछ कह रहे हैं, क्या वह है उनकी बात सच है या नहीं इसका निर्णय हम कब करेंगे? जब हम यह जान सकें कि जिसमें ऐसे ऐसे गुण पाये जाय वह ज्ञान तो सच है, जिसमें ऐसे दोष न हों वह ज्ञान तो सच है और जिसमें ये गुण न हों, ये दोष हों वह ज्ञान मिथ्या है। तो इसमें यह ही बात बतायी जायगी कि कौन कौनम दोष हुआ करते हैं जिन दोषोंको बताकर यह कह सकें कि आपका ज्ञान भूटा है। एक उदाहरणके लिये

प्रसंग लें। कोई मनुष्य यह व्याख्या रखता है कि इस जगतको बनाने वाला कोई व्यक्ति है। अब कोई यदि इसका खण्डन करे तो खण्डन करने वालेके समक्ष ये दो बातें रखी जाये कि यह बतावो कि कोई व्यक्ति जगतको करने वाला है। यदि यह बात तुम मानते हो खण्डन करने वाले भाई ! तो तुम खण्डन ही क्या करोगे। और, यदि तुम यह मानते हो कि जगतका करने वाला कोई व्यक्ति नहीं है तो जो चीज नहीं है उसका तुम खण्डन क्या करोगे ? तो खण्डन करने वाले तुम चुप बैठो। यदि है तो तुम खण्डन क्या कर सकते और यदि नहीं है, चीज ही नहीं है तो खण्डन किसका करते हो। अब बतलावो किसका खण्डन करने आये हो ? तो खण्डन करनेवाला यह कहेगा कि हम तुम्हारे विकल्पोका खण्डन करते हैं। हम जगतके करने वाले व्यक्ति का खण्डन करने नहीं आये है। तुम्हारे विकल्पोसे जो मिथ्या तरंग उठ रही है उस तरंगका खण्डन करने आये है कि यह तरंग तुम्हारी मिथ्या है अर्थात् बाह्य पदार्थोंके अनुरूप नहीं है। तो खण्डन पदार्थका नहीं किया जाता। खण्डन किया जाता है दूसरोकी मिथ्या धारणाका।

व्यवहारमे धारणानुसारी प्रवर्तन—बातचीतका दौरान भी, लं गोका भुकाव भी दूसरोकी धारणापर रहता है। बातचीतके प्रसंगमे हमे यदि यह समझमे आये कि आप इस समय गुस्ताकी रूपमे आ गए तो हमारा भी सारा आशय बदल जायगा और जो बात आप कह रहे है उससे कभी अच्छी बात आप कह रहे है और हमारी समझमे यह रहे कि आप हितकी दृष्टिसे बात कह रहे है तो हमारा आशय विरुद्ध न बनेगा। तो जितना भी व्यवहार टिका हुआ है यह सब अन्त वार्तापर टिका हुआ है ज्ञानको हम किसको सही मानें किसको भ्रूठ मानें इसका निर्णय इस ग्रन्थमे किया गया है।

परीक्षाके सर्वसम्मत उपायकी वक्तव्यता—इस परीक्षामुखसूत्र जैसे वक्तव्यको समझे बिना कभी वस्तुके निर्णयमे सफल नहीं हो सकते। यो छोटी छोटी जानकारी रखकर अथवा ग्रन्थोमे जो कुछ सीधा सादा लिखा है उसे जानकर कोई सन्तोष मान ले—मैंने खूब अध्ययन किया है, मैंने तो सब कुछ अध्ययन कर लिया, वहा भ्रूरापन ही है। देखो, एक तो होती है कहनेकी जानकारी और एक होती है प्रतिभा। न्यायशास्त्रका प्रतिभासे सम्बन्ध है। किसी दूसरे पुरुषको हम अपने आगम शास्त्रकी कुछ बात कहकर उसे चुप करना चाहे तो वह चुप होगा क्या ? अजी साहब हमारे अमुक ग्रन्थमे तो यो लिखा है। लिखा होगा, तुम्हारे ग्रन्थ कपोल-कल्पित है, जो चाहे लिख दिया है, हर एक कोई दूसरोके लिए यही उत्तर दे सकता है। वहा तो युक्तियोसे सिद्ध करना होगा। और, युक्तियां वादी और प्रतिवादी दोनोंके लिए मान्य हुआ करती है। शास्त्र, आगम दोनोंके लिए मान्य नहीं हुआ करते। तो उन्ही युक्तियोसे प्रमाणोसे इस ग्रन्थमे बताया जायेगा कि किस शैलीसे युक्तिया निर्दोष होती

है और किस शैलीसे श्रुक्तिया सदाप होती है। सदाप ज्ञान अप्रमाण है और निर्दोष ज्ञान प्रमाण है। प्रमाणसे अर्थकी सिद्धि होती है और प्रमाणाभाससे अर्थकी सिद्धि नहीं होती अर्थात् सच्चे ज्ञानसे पदार्थकी सिद्धि होती है, सच्चे ज्ञानसे हितके प्राप्तिकी सिद्धि होती है और सच्चे ज्ञानसे ही अहितको छोड़नेकी दृष्टि होनी है। और, सच्चे ज्ञानसे ही उपेक्षा करके विश्रामसे स्थित होनेकी दृष्टि होती है। तो समस्त कल्याण तो सच्चे ज्ञानपर निर्भर है और मिथ्याज्ञानसे सब अर्थ ही अर्थ होना है।

प्रमाणके एकवचनमे व्यापक दृष्टि—यद्यपि प्रमाण अनेक भेद वाले हैं जो अने वनाये जायेंगे। मतिज्ञान, श्रुतिज्ञान, अविज्ञान, मन पर्यायज्ञान और केवल-ज्ञान। मतिज्ञानके भी अने भेद - जैसे साव्यवहारिक प्रत्यक्ष, रमृति, तर्क, अनुमान आदि अविज्ञानके भी अने भेदोमे प्रमाण बहुत विलुप्त हैं। प्रथम तो प्रमाणके ही भेदोमे परस्परमे बहुत विरोध है दार्शनिकोका। कोई दो ही प्रमाण मानते हैं, कोई तीन, चार, पाँच मानते, कोई एक अभाव मिलाकर एक प्रमाण अधिक मानते है तथा अविचार्य प्रमाण छँड देते है। तो इनमे प्रमाणपरीक्षा की गई है, किसे प्रमाण कहते है, प्रमाण कितने होते हैं, कोई प्रमाण झूठा तो नहीं है, कोई बाह्यमात वात न आ जाय ज अप्रमाणभूत है। इस तरह आत्मज्ञान और प्रमाणकी परीक्षा की गई है। तो इस श्लोकमे जो एकवचनका शब्द देकर कहा है - प्रमाणसे अर्थकी सिद्धि होती है तो कोई यह कहे कि यो कहना चाहिए कि प्रमाणोमे अर्थकी सिद्धि होनी है। तो महा जितने भी प्रमाण कहे जायेगे उन सब माणोमे जो एक लक्षण व्यापक है उस लक्षणकी मुख्यता रक्तकर एकवचन कहना सही बात है। जैसे कोई बटा युद्ध हो और उस युद्धमे सब लोग सफल हो गए तो लोग एकवचन करके भी बोलते हैं—देखो मनुष्य सब कुछ कर सकता है यह काम मनुष्योने किया। तो कोई कहे—वाह यह काम तो लाखो मनुष्योने किया, तो मनुष्य एकवचन कहनेसे मभीमे यह बात आ गयी। तो ऐसे ही प्रमाण शब्दका एकवचनसे निर्देश किया है तो उसमे प्रमाणका जो एक साधारण लक्षण है उस लक्षणकी दृष्टिसे प्रमाणको एकवचनसे कहा है।

सच्चे ज्ञानमे कल्याण ही सिद्धि हाती है, जो तुम चाहो उसकी सिद्धि होती है और मिथ्याज्ञानसे अनिष्टकी सिद्धि होती है यह बात सही है ना। इसी कारण इस श्रुत्यमे सच्चे ज्ञानका और झूठे ज्ञानका लक्षण बताया जायगा। यह इस श्लोकका प्रयोजन है।

प्रमाणसे अर्थसिद्धिका समर्थन—प्रमाणसे अर्थकी सिद्धि होती है। प्रमाण नाम है ज्ञानक। सच्चे ज्ञानसे अर्थकी सिद्धि होती है। अर्थके मायने है जो चाहा जाय। जो प्रयोजनके अर्थी हैं उनके द्वारा चाही हुई बात क्या है कि हेय का त्याग हो जाय, उपादेयका ग्रहण हो जाय। ज्ञानसे और क्या फल चाहते हो ?

ज्ञान करनेका यही फल है कि ज बात छोड़ने योग्य है, जिसमें अहित भरा है उसे छोड़ दे और जिसमें हित भरा है उसे ग्रहण करा दे। ज्ञानसे दो ही तो बातें होती हैं। तीसरी बात कही गयी थी कि जो उपेक्षा करने योग्य पदार्थ है उसकी उपेक्षा कर दे। तो उपेक्षा करना भी छोड़नेकी तरह है क्योंकि जो उपेक्षा की जाने योग्य वस्तु है वह ग्रहण करनेकी नियाका कर्म नहीं होता। इसलिए उपेक्षा करना भी हेय करना समझिये। तो ज्ञानीके दो ही फल हैं कि छोड़ने योग्य चीजको छोड़ा दे और ग्रहण करने योग्य चीजको ग्रहण करा दे। इतना प्रकाश ला दे यह है प्रमाणका काम। तो अब समझ लीजिए कि जितना जो कुछ भी व्यवहार हो रहा, अर्थकी सिद्धि हो रही सब प्रमाणसे हो रहा है। तो प्रमाणसे हितकी प्राप्ति और अहितका परिहार हो जाय। सा प्रकाश उत्पन्न होता है।

सिद्धिके अर्थमें प्राकरणिक सिद्धि—प्रमाणसे अर्थकी सिद्धि होती है, इसका अर्थ किया जा रहा है। सिद्धिका अर्थ तीन प्रकारसे होता है। जो चीज न हो उसकी उत्पत्ति हो जाना इसका नाम भी सिद्धि है। जो चीज चाही गई हो उसकी प्राप्ति हो जाना इसका नाम भी सिद्धि है। और उसके मर्मकी जानकारी हो जाना इसका भी नाम सिद्धि है। प्रमाणसे अर्थकी सिद्धि कही गई है तो इसमें कौन सी सिद्धि ली गयी? सिद्धिके तो तीन प्रकार हैं। जो चीज नहीं है उसकी उत्पत्ति हो जाना, इष्ट अर्थकी प्राप्ति हो जाना व भावकी जानकारी होना। असत्की उत्पत्ति हो जाना, यह सिद्धि तो यहाँ ग्रहण नहीं की जा सकती है क्योंकि ज्ञानमें अर्थकी सिद्धि होती है क्या इसका यह भाव बन जायगा कि ज्ञानसे जो चीज नहीं है वह उत्पन्न हो जाती है? इसलिए असत्की उत्पत्ति होनेरूप सिद्धिका तो ग्रहण है नहीं। तब फिर दोनों सिद्धियाँ आती हैं। मन चाही चीजकी प्राप्ति हो जाना और उसके मर्मकी जानकारी हो जाना। ये दोनों प्रकारकी सिद्धियाँ सम्यग्ज्ञानसे हुआ करती हैं।

इस अर्थमें सम्यग्ज्ञानका परीक्षण किया जायगा। सच्चा ज्ञान कौन हुआ करता है? जिस सम्यग्ज्ञानके आधार पर ही सब कुछ हितप्राप्ति, अहितपरिहार व यथार्थ जानकारी सब कुछ निर्भर है उस सम्यग्ज्ञानकी परीक्षा करना था जाय तो यह बहुत बड़ी प्रतिभोकी बात होगी। समीचीन सिद्धिका नाम है ससिद्धि। यहाँ प्रमाणके अर्थकी ससिद्धि होती है यह शब्द दिया गया है। भली प्रकार सिद्धि होनेसे मतलब यह है कि जिसमें अन्य कारणोंके व्यवधानकी अटक न मानी जाय और संशय विपर्यय आदिक दोष भी न हो ऐसे अर्थकी सिद्धि होती है।

जातिभेदसे उपकारकार्यसिद्धिका ग्रहण हितकी प्राप्ति और अहितका परिहाररूप सिद्धिमें भी मनुष्योंकी जाति और प्रकृतिके भेदसे भेद हो सकता है।

किस बातमें हमारा और दूसरो का हित है, इस तरहसे अर्थसिद्धिकी व्याख्यामें विशेषरूपसे भेद हो सकता है मगर जिसे जो बात प्रयोजनकी हो उसे उस बातकी सिद्धि हो जाना यह अर्थसिद्धि है। यह सर्वत्र साधारणरूपसे है। जैसे हम आप लोगोको कोई नीमकी पत्तीका साग बनाकर खिलाये अथवा खाली नमक खूब भसकाये तो क्या यह हम आपको इष्ट है ? अरे नीमकी पत्ती मनुष्योको इष्ट नहीं है। ऊँट, बैल, भैंस वगैरहको इष्ट है। उनको तो नमक भी रकानेकी आवश्यकता होती है। न नमक फकाया जाय तो उनका स्वास्थ्य विगड जाता है। इन जान-बरोको लोग छोटक आध पाव तक नमक फका देते हैं, पर मनुष्योको ये चीजे इष्ट नहीं है। तो जाति और प्रकृतिका भी तो भेद होता है। जाति प्रकृति आदिके भेदसे उपकार करनेवाली अर्थसिद्धिका भेद तो हो जायगा, जैसे नीमकी पत्तीमें रहने वाले कीड़े हैं, उन्हें तो नीम ही सुहाता है, या ऊँट आदिक जानवर हैं, उनका तो नीमकी पत्ती ही भोजन है। उन्हें तो जातिमें उस नीमकी पत्तीमें ही अभिलाषाकी बुद्धि उत्पन्न होती है, और हम आप लोगोकी अभिलाषा चन्दन आदिकमें रहनी है, उनमें उन पशुओके द्वेष रहता है।

प्रकृतिभेदसे उपकारकार्यसिद्धिका ग्रहण—प्रकृतिभेदसे मनुष्योमें भी भेद निरखा जाता है। जिस मनुष्यके पित्त प्रकृति है उसे उष्ण चीजके स्पर्श करनेमें द्वेष होता है। तित्त प्रकृति वालेको ठंडी चीज सुहाएगी, और जिसकी वातप्रकृति है उसके गर्म चीजके स्पर्शमें प्रेम होता है। तो पित्तप्रकृति वालेको उष्णस्पर्शमें द्वेष है और शीतस्पर्शकी अभिलाषा है और जिसकी वातप्रकृति है उसे गर्मस्पर्शकी अभिलाषा है और शीतस्पर्शमें द्वेष है। पित्त रोग वालेको आगका सेंककभी नहीं बताया जाता और वात रोग वालेको आगकी सेंकका भी प्रयोग किया जाता है। तो प्रकृति भेदसे अभिलाषाभेद है और उपकारकभेद है। तो यह भी अर्थसिद्धिमें गभित है। जिस व्यक्तिको जिस वातसे हित है उसकी सिद्धि होना उसकी अर्थसिद्धि है। तो सम्यक् ज्ञानसे अर्थकी ससिद्धि होती है। जो अभी जाति प्रकृतिके भेदमें जीवोके हितप्राप्ति अहित परिहारका भेद किया गया है यह वात सही है, इस बातको उनके ज्ञानकी दृष्टिसे विचारिये। वह ज्ञान असत्य नहीं है। हम पित्तप्रकृति वाले शीतस्पर्शमें हित समझें तथा दूसरे वातप्रकृति वाले उष्ण प्रकृतिमें हित समझें और वहाँ हम यह समझने लगे कि तेरी बुद्धि विपरीत है, तू उष्ण पदार्थको चाहता है तो उसके ज्ञानका हम अपने ज्ञानसे तौल करे यह वात तो न बनेगी। क्या हम यह कह सकते हैं कि उसका ख्याल भ्रूडा है ? प्रकृतिभेदसे जो उपकारक अर्थ है उसे फिर बँठाते हैं, उसकी सिद्धिकी दृष्टिसे उसका ज्ञान प्रमाण है।

ग्रन्थकी परीक्षाप्रधानता—इस ग्रन्थमें ज्ञान ज्ञानका ही जिकर आयागा और व्यवहारिक ढगने जिकर आयागा, जिसकी जरूरत हमें व्यवहारमें भी पडती है

और परमार्थ पुरुषार्थके लिए भी पढती है। इसका अध्यात्मसे भी प्रयोजन है और व्यवहारसे भी प्रयोजन है। ऐसा यह व्यापक परीक्षाग्रन्थ है। परीक्षा ही है प्रधान जिसमें उसे कहते हैं परीक्षामुख। परीक्षाका मुख है अथवा परीक्षाका आमुख है यह। जैसे किसी मनुष्यकी परीक्षा मुख से हुआ करती है। उसकी परीक्षा, उसका स्नेह, उसका सब कुछ जितना व्यवहार है उसका केन्द्र मुखस्थान है। कोई किसीसे बात करे तो उसके घुटनोमें बात न करेगा रुढ़ि ऐसी है कि मुख देखकर बात करेगा। कुछ भी समझाना हो तो मुख देखकर समझादेगा। पैरोको घुटनोको देखकर कोई नहीं समझाता। तो जैसे व्यवहारपरीक्षामें, परिचयमें, व्यवहारमें मुखका स्थान है ऐसे ही ज्ञानकी परीक्षावोमें इस ग्रन्थका स्थान है। इसका नाम है परीक्षामुख।

हितकारितासे समीचीनताका प्रकाश—जो हितकी प्राप्ति कराये, अहितका परिहार कराये ऐसा जो समर्थ ज्ञान है उसे सत्यज्ञान कहते हैं। यह चीज हितरूप है, यह चीज अहितरूप है यह व्यवस्था बनती है उपकारक चीज होनेसे और अपकारक चीज होनेसे। जो बात हमारे लिए उपकारक है वह हमारी हितकारी है और उसका ज्ञान सत्य ज्ञान है। जो हमारे लिए अहितकारी है वह हमारा अपकारक है और उसको ग्रहण कराने वाला ज्ञान झूठा है। केवल रुचिसे मतलब नहीं है और क्रियासे भी मतलब नहीं है, हित और अहितसे मतलब है। मिथ्यादृष्टि जीवोका मिथ्यात्वसे अहित होता है किन्तु वे तो मिथ्यात्वमें अपना भला समझते हैं, इस दृष्टिसे कही मिथ्यादृष्टि जीवका भ्रान्त ज्ञान भ्रम्यन् नहीं कहलाने लगेगा। हितकारी भी हो वह ज्ञान सम्यक् है और प्रमाणभूत होता है। तो प्रमाणसे अर्थकी ससिद्धि होती है।

प्रमाणाभावसे अर्थसिद्धिका अभाव - अब दूसरे चरणका अर्थ लेते हैं कि प्रमाणाभाससे अर्थकी ससिद्धि नहीं होती। प्रमाणाभासका अर्थ यह है कि जो प्रमाण तो न हो और प्रमाणकी तरह मालूम पड़े सो प्रमाणाभास है, ज्ञानाभास है। जो सही ज्ञान तो न हो पर सही ज्ञानकी तरह मालूम पड़े वह ज्ञानाभास है। स्व और परमें समस्त जगत आ गया। स्वमें यह ज्ञाता निज खुद आ गया और परके इस निज ज्ञाताके सिवाय शेष सर्व जीव और समस्त पुद्गल, एक धर्म, एक अधर्म, एक आकाश और असख्यात काल द्रव्य। यो स्वपर प्रमेयके स्वरूपका प्रतिभास करने वाला प्रमाण होता है। जो ज्ञान प्रमाणकी तरह तो लगे पर वास्तवमें प्रमाण रूप नहीं है वह प्रमाणाभास है। इन प्रमाणाभासोका (झूठे ज्ञानोका) इस ग्रन्थमें विस्तारपूर्वक वर्णन चलेगा। जिन ज्ञानोसे धर्मका यथार्थ स्वरूप नहीं जाना जा सकता उनका तो इस ग्रन्थमें विस्तार पूर्वक वर्णन होगा ही, पर थोड़ा कुछ दिग्दर्शन करानेके लिए कुछ ज्ञानाभासोका दिग्दर्शन कीजिये जिन ज्ञानाभासोसे अर्थकी सिद्धि नहीं होती, जो अहितकारी ही होते हैं।

वैतनिकवादाकी बुद्धिकी प्रमाणाभासता - प्रथम तो सर्वसाधारण मनुष्योके द्वारा सम्मत जो ज्ञान है, विनयवादीका जो ज्ञान है एक तो वही प्रमाणाभास है अर्थात् जो वैतनिकवादी है, जिनके परीक्षणकी प्रमानता नहीं है और सभी हमारे देव हैं, हमारे गुरु हैं, हमारे ज्ञान्त्र हैं, सभी धर्मोंमें एक बात है, सभी दर्शन एक रूप हैं, ऐसी विनयवाद की जो अवबुद्धि है, विचारहीन जो सकल सम्बन्धी ज्ञान है वह प्रमाणाभास है। प्रमाणाभासके सम्बन्धमें इतनी भी बात समझ लेना चाहिए कि जो ६६ हिंसा तक सच्चा सा लगे और जिसमें १ प्रतिघत भी अस यकी गु जायद्य है वह प्रमाणाभास कर्ताता है। शतप्रतिघत यथार्थज्ञानका नाम प्रमाण है। विनय बुद्धि वालोने जहाँ सबको देव, गुरु, धर्म आदिक मान लिया उसमें कोई यथार्थ देव भी आ गया, यथार्थ गुरु भी आ गया, पर जहाँ यह ही यथार्थ है इसके अतिरिक्त अन्य नहीं इस प्रकार स्याद्वादकी पद्धतिसे विधिप्रतिषेधपद्धतिसे निर्णय नहीं होता है तो वह प्रमाणाभास है।

निर्विकल्प क्षणिक ज्ञानकी प्रमाणाभासता - एक निर्विकल्प ज्ञान, क्षणिक ज्ञान, क्षणिकवादियोने प्रमाण माना है। निर्विकल्पज्ञान यह शब्द सुननेमें बहुत सुहावना लगता है। कही निर्विकल्प ज्ञान भी प्रमाणाभास होगा। वह तो सच्चा प्रमाण है, मगर निर्विकल्प ज्ञानकी व्याख्या तो सुनी, जो निर्विकल्पवादी अपने सिद्धान्तमें व्याख्या करते हैं, उनके सिद्धान्तमें ज्ञान एक समय ठहरता है, दूसरे समयमें दूसरा ज्ञान होता है और ज्ञान क्या दूसरा आत्मा ही हो जाता है। क्षणिकवादमें निर्विकल्प ज्ञान माना है। उस ज्ञानके स्वरूपमें ज्ञेय ग्रहण नहीं, ज्ञेयाकार नहीं। किसी प्रकारसे यदि निर्णय किया जाय तो वह ज्ञान सविकल्प हो जाता है उस सिद्धान्त में, और वह मिथ्या हो जाता है। तो बतावो निर्णायक ज्ञान सब मिथ्या है क्षणिकवादमें। और, जो निर्णायक नहीं, किसी बात को पुष्ट करने वाला नहीं, एक समय मात्रकी स्थानिका ज्ञान है वह प्रमाण है। ऐसा निर्विकल्प ज्ञान न हितकी प्राप्ति करा सकता न अहितका परिहार करा सकता। वह क्षणिक ज्ञान प्रमाणाभास है। जो योगी सम्मत, जैन शासनमें जिनकी पूज्यता कही गई है ऐसा जो भी, निर्विकल्प ज्ञान है वह ज्ञान भी सर्वथा निर्विकल्प नहीं है, किन्तु रागद्वेषके विकल्प नहीं रहे इसलिए वह निर्विकल्प है। परन्तु क्षणिकवादी तो स्वरूपसे ही ज्ञानको निर्विकल्प कहा करते हैं। वह प्रमाण कैसे हो सकता है? तो प्रमाणाभाससे अर्थकी सिद्धि नहीं होती। इसको निरखते भी जाइये कि कौन लोग किस प्रकारके ज्ञानको सही मानते हैं और उस ज्ञानसे वास्तवमें अर्थ सिद्धि होती है या नहीं?

सन्निकर्ष ज्ञानकी प्रमाणाभासता—कुछ लोग सन्निकर्ष ज्ञानको प्रमाण मानते हैं। इन्द्रियके द्वारा पदार्थोंका भिडना हो तब वह सच्चा ज्ञान कहलाता है। कुछ थोड़ा जल्दी जल्दी सुननेमें कुछ अच्छा सा मालूम होता कि सन्निकर्षवादी ठीक

तो कह रहे हैं। जब तक हाथकी और चीजकी भिडत नहीं होती तब तक कैसे मालूम पड़े कि यह ठंडा है कि गर्म ? जब तक जीभकी और भोजनकी भिडत न हो तब तक कैसे मालूम हो कि क्या रस है। जब तक नाककी और उस चीजकी भिडत न हो तब तक क्या मालूम पड़े कि इसमें गन्ध है। ऐसे ही आँखोंकी और चीजकी भिडत नहीं होती तब तक हमें वर्णका ज्ञान नहीं होता। ऐसी ही कानों और शब्दोंकी भी बात है। तो कुछ ठीक सा लगता है कि सन्निकर्ष ज्ञान होता है। लेकिन ठीक कुछ नहीं है। ये भिडने प्रमाण है तो आत्मामें जो ज्ञानस्वरूप पडा है उस ज्ञानका विलास प्रमाण है ? इन सब बातोंका बड़े विस्तारपूर्वक इसमें खण्डन मण्डन आयागा जिसमें बड़ी-बड़ी नई बातें विदित होगी। यहाँ केवल इतना ही बताया जा रहा है कि जो सच्चे ज्ञानी नहीं हैं, प्रमाणाभास है, उन प्रमाणाभासमें अर्थकी सिद्धि नहीं होती, झूठे ज्ञानसे कल्याणकी सिद्धि नहीं होती।

अस्वसवेदी ज्ञानकी प्रमाणाभासता—कुछ लोग ऐसा भी कहा करते हैं कि ज्ञान सब अप्रत्यक्ष होते हैं। ज्ञानसे पदार्थ जाना तो जाता है, पर ज्ञानका थाह वह ज्ञान नहीं पाता जिस ज्ञानसे हमने पदार्थ जाना है। वह ज्ञान सच्चा है इसका ज्ञान करनेके लिए हमें एक नया ज्ञान उत्पन्न करना पडता है, फिर उस ज्ञानसे भी जो यह जाना कि यह ज्ञान सच्चा है ऐसा ज्ञान करने वाला वह ज्ञान सच्चा है या नहीं इसकी जानकारीके लिए तीसरा ज्ञान करना पडता है। इस तरह उन ज्ञानोंकी सच्चाई जाननेके लिए ज्ञान ही ज्ञान करना पडता है। इतना बड़ा व्यवसाय करनेके बाद फिर हम यह निर्णय कर पाये कि हमने जो इस पदार्थको जाना वह सही है। कितनी लपेट उन ज्ञानोंमें डाली गई है। इसे कहते हैं अस्वसम्बिद्धिज्ञान। जो ज्ञान खुदके स्वरूपको न जान सके वह अस्वसम्बिद्धिज्ञान ही प्रमाण है। स्वसम्बेदीज्ञान तो होता ही नहीं है ऐसा कुछ लोगोंका कहना है। लेकिन यह प्रमाणाभास है। कोई दीपक जल रहा है और उम दीपककी वजहसे कमरे में ठहरे हुए सब पदार्थोंका ज्ञान हो रहा है जब कोई कहता है कि दीपक उठा लावो उस कमरेसे, तो क्या कोई यह कहता है कि दूसरा दीपक लावो तो हम दीपक उठा लायें ? अरे उस दीपकमें दूसरेको और खुदको प्रकाश करनेकी कला पडी है। जलते हुए दीपकका ही नाम दीपक है दीपकको बूँदनेके लिए दूसरे दीपककी जरूरत नहीं पडती। ऐसे ही ज्ञानको यह सच्चा है ऐसा समझनेके लिए दूसरे ज्ञानकी जरूरत नहीं पडती। तो जो अन्य अन्य प्रकारसे ज्ञान माना है और ज्ञानकी तरह लगता है किन्तु वास्तवमें यथार्थ ज्ञान नहीं है, वह सब प्रमाणाभास है। प्रमाणाभाससे अर्थकी सिद्धि नहीं है।

अप्रत्यक्ष ज्ञानस्वरूपकी प्रमाणाभासता—मतव्य ऐसा है कि जो ज्ञान दूसरे पदार्थको जानता है उस ज्ञानका कभी भी प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। न अपने ज्ञानके द्वारा प्रत्यक्ष होता है और न दूसरे ज्ञानके द्वारा प्रत्यक्ष होता है। अस्वसम्बेद्य



ज्ञानमें यह बात थी कि ज्ञान अपनेको नहीं जानता, दूसरे पदार्थको जानता और उस ज्ञानका ज्ञान करनेके लिए दूसरे ज्ञानकी आवश्यकता होती है। तब अन्य ज्ञानके द्वारा ज्ञान प्रत्यक्ष हो जाता है, किन्तु किसीका मतव्य है कि कभी भी ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं होना, ऐसा अत्यन्त अप्रत्यक्ष ज्ञानका मतव्य प्रमाणाभास है। प्रमाणसे तो अर्थकी सिद्धि होती है, प्रमाणाभाससे अर्थकी सिद्धि नहीं होती है। इस प्रकरणमें कुछ प्रमाणाभासोका वर्णन चल रहा है।

अनाप्तागमज्ञानकी प्रमाणाभासता - कुछ ज्ञान अनाप्त पुरुषोंके द्वारा रचे गए आगम सम्बन्धी होते हैं। जो पुरुष निर्दोष नहीं है, सर्वज्ञ नहीं है, अपने आपका जो भ्रममें रखे हुए है ऐसे पुरुषोंने भगवानका नाम देकर ग्रन्थ रचना की है, उनमें जो वचन हैं, ज्ञान हैं वे प्रमाणाभास हैं, जिनके वचनमें पूर्व अपर विरोध हो और जो आत्माका प्रयोजन शान्ति और निराकुलता है उसके साधक न हो प्रत्युत रागद्वेष कामकी ही बढ़ाने वाले हो ऐसे वचन अर्थकी सिद्धि नहीं कर सकते। अतएव वे भी प्रमाणाभास हैं। प्रमाणाभाससे अनर्थ ही होता है। भगवानकी भक्तिके नामपर अनेक प्रकारके राग शृङ्गारमें मरत रहना और अपने आपके वैराग्यकी सम्हाल न ह सकना ये सब बात अनाप्त आगमसे हुआ करती हैं।

अनुमानाभासकी प्रमाणाभासता - लोकमें छद्मस्थ जीवोंमें एक व्यापक हुआ ज्ञान अनुमान हुआ करता है। अनुमानमें मुख्य तीन अङ्ग होते हैं—एक आधार जिसे पक्ष कहते हैं और एक साध्य जिसकी हमें सिद्धि करना है। और, एक साधन जिस कारणसे हम सिद्धि करेंगे। अर्थात् साधनसे साध्यका ज्ञान करना अनुमान है। तो साधन ऐसा होना चाहिए कि उस साध्यके बिना कभी रह न सके। साध्यका अविनाभावी है तब तो साध्यका, साधनसे ज्ञान होगा। यदि कोई साधन साध्यके बिना भी रहता हो तो उससे साध्यका नियम नहीं रह सकता। तो अनुमानमें प्राण तो अविनाभावी चिन्ह है। जिस अनुमानके साधनमें अविनाभाविता न रहे उस साधनसे अनुमान सिद्ध करनेका प्रयास अनुमानाभास है। प्रमाणाभासमें अर्थकी सिद्धि नहीं होती। लक्षणके वर्णनमें बड़े-बड़े ग्रन्थ तैयार हैं, और कितना ही वर्णन करते जावो अनुमानखण्डका विषय ही दर्शनशास्त्रमें अलगसे एक बड़ा विषय है, पर अविनाभावके नियमको तं डकर, अन्य-अन्य युक्तियोंसे अनुमानोंसे बड़े शृङ्गार किए जाये तो भी वे निष्प्राण हैं। अविनाभावसे रहित अन्य प्रकारमें जो अनुमान बनाये गए हैं वे सब अनुमान अनुमानाभास हैं, प्रमाणाभास हैं। प्रमाणाभाससे अर्थकी सिद्धि नहीं होती। यह कुछ मक्षेपमें दार्शनिकोंकी दृष्टिसे प्रमाणाभास बताया है।

सदयज्ञानकी प्रमाणाभासता अब कुछ अन्य साधारण प्रमाणाभासोंकी सुं ये। जो दर्शनशास्त्रमें भी उपयोगी है और हमारे व्यावहारिक कामोंमें भी उप-



प्रमाणाभासोसे अर्थसिद्धिका अभाव—इन सब प्रमाणाभासोसे अर्थकी सिद्धि नहीं होती। अर्थ मायने जो अभीष्ट हो, उपकारक हो, ऐसी हितकारी बातकी सिद्धि अनध्यवसायसे, नहीं होती, न . ससे स्वर्ग अपवर्गकी सिद्धि होती है। मिथ्या तप करनेपर भी क्रुद्ध मिथ्याके कारण स्वर्ग नहीं मिलता, किन्तु उस स्थितिमें भी जो कषायकी मदता है उसके कारण स्वर्ग मिलता है। मिथ्या वातोसे लौकिक सद्गति भी नहीं प्राप्त होती। मनुष्य तो गुण अवगुणका पिण्ड है। गुणोसे सद्गति है अवगुण से नहीं। अपवर्गका नाम है मोक्ष। जहाँ धर्म, अर्थ काम ये तीन वर्ग नष्ट हो गए उसे अपवर्ग कहते हैं। धर्म, अर्थ, इन तीनोंका पुरुषार्थ जहाँ स्वतन्त्र हो चुका, अर्थात् जो कृतकृत्य हो गया उसे कहते हैं अपवर्ग। धर्मका अर्थ है यहाँ पुण्य। जो त्रिवर्गमें धर्म शब्द दिया है उसका अर्थ पुण्य है। वह मोक्ष पुरुषार्थमें शामिल है। त. स्वर्ग अपवर्गकी भी प्रमाणाभाससे सिद्धि नहीं है। और, इस लोकके भी सुख आदिकके साधनोंकी प्राप्ति होना या जातकारी होना यह भी सिद्धि नहीं होती है प्रमाणाभाससे।

मिथ्यात्वकी महान विपदा—भैया ! सच पूछो तो जीवपर सबसे बड़ी आपत्ति मिथ्याज्ञानकी है। जैसे मिथ्याज्ञानसे अस्त पुरुष किसी भी आधारपर टिक नहीं पाता, सशय, विपर्यय अनव्यवसायकी प्रमाणाभासतामें रहने वाले पुरुषोके जैसे कहीं समीचीन स्थिति पर टिकाव नहीं हूँ ता है ऐसे ही अपने आत्माका यथार्थ ज्ञान न होनेपर ज्ञानाभासके अधकारमें रहने वाले पुरुषोको कहीं स्थिरता नहीं मिलती। ये ससारके सुख क्या कोई सुख है। थोड़ी देरको पुत्रकी चेष्टापर रूष हो रहे और थोड़ी देर बाद उसीपुत्रकी चेष्टाको देखकर धक्का लगता। थोड़ी देरको धनकी सम्हाल करते हुएमें मौज मान रहे और थोड़ी ही देरमें उसी धनके कारण कष्टों प्राण चले जायें। लेकिन इन्हें सुख माननेका जो भ्रम लगा है इस भ्रमसे ये ऐसे वेहोश हैं कि न तो समागमके कालमें ही क्षान्ति पा सकते हैं और न वियोगके कालमें ही क्षान्ति पायेंगे। तो प्रमाणाभासोसे अर्थकी सिद्धि नहीं होती है।

प्रमाणकी प्रधानता—इस श्लोकमें प्रमाण और प्रमाणाभासमें क्या होता है यह वर्णन किया गया है। प्रमाणसे अभीष्ट कार्यकी सिद्धि होती है और प्रमाणाभाससे हितकारीकी सिद्धि नहीं होती। सबसे पहले प्रमाणकी बात कही है। इसके बाद प्रमाणाभासकी बात कही है क्योंकि प्रधान, समीचीन, हितकारी, उपकारक ही प्रमाण है। इस श्लोकमें दो अर्थ किए गए थे—एक अर्थमें तो भगवानका स्तवन होता है और एक अर्थमें इस ग्रन्थमें जो भी कहा जायगा उसका संकेत होता है। प्रमाणका अर्थ है भगवान। जहाँ प्रकृष्ट अन्तरङ्ग बहिरङ्ग लक्ष्मी और दिव्य ध्वनि हो उसे प्रमाण कहते हैं।

भगवान प्रकृष्ट माता—भगवा प्रमाता है। प्रमाताका यह भी अर्थ लगा

लो । एक तो होती है माता और एक हाती है प्रकृष्ट माता । भगवान हमारी उत्कृष्ट मा है । जैसे माता बालकोका अनुशासन करती है । उपदेश आज्ञा और दण्ड विधान इन तीन पर जिसका प्रयुत्व है वह माँ सच्ची माँ कहला सकती है । कोई माँ बालकपर प्यार ही प्यार करे और हितका उपदेश न करे, वह बालक अहित कार्यमें लगे, उसे माँ दण्ड न दे तो वह माँ अपने मातृत्वकी जिम्मेदारी नहीं निभा सकती । वह तो एक तरहका पशु जीवन जैसा मोह है । जैसा पशुओंमें मोह रहता है, पशु भी अपने बच्चेको यदि वह कुछ हैरान करे तो वे सीग मार देते हैं तब समझलो—जो बालक जैसा चाहे मनमानी करता है और उसकी माँ सब ओरसे आख बन्द करके उसे अपना मानती रहे, यह तो भेरा ही है तो वह माका मातृत्वका कार्य नहीं है । ता जैसे माता अपने बालको हितका उपदेश करके हितकी आज्ञा देती है और हितके विरुद्ध चले तो उसे दण्ड भी देती है इसी प्रकार भगवान अरहतदेवके शासनमें जाँवोंके उद्धारके लिए तीन व्यवस्थायें हैं —

जिनशासनका अनुशासितृत्व जिनशासनमें कौसा प्रेम हितका उपदेश भरा हुआ है, कितने कोमल शब्दोंमें भेदविज्ञानके लिए प्रेरणा दी गई है—हे आत्मन् । तू कुछ विराम ले, व्यर्थका कोनाहल मत मचा, कुछ समय स्वय ही अपने आपमें विश्राम लेकर अनुभव तो कर, यह देह तो पुरानी है और मैं इस देहसे न्यारा हूँ । देव समस्त परपदार्थोंसे जब तेरी आर्शाक्ति हटेगी, अपने आपके स्वरूपकी भाँकी होगी तो तुझे ऐसा अद्भुत आनन्द प्रकट होगा कि फिर तुझे किसीसे यह जाननेकी भी जरूरत भी न होगी कि हम कल्याणके लिए क्या काम करे । स्वय ही अपने आपकी परिणतिसे उत्तर आ जायगा । । इम तरहमें अपने आपमें एक ज्ञाता द्रष्टा रहने का ही पुरुषार्थ करनेमें कल्याण है । भगवान अरहतदेवके शासनमें हमें हित ही मिल रहा है और हितकी आज्ञा भी किसी उपदेशको कठोर शब्दोंमें कहनेका ही तो नाम आज्ञा है । यदि तूम ऐसा कर गे, आत्मदृष्टि न करोगे तो देखो—समारमें रुलेंगे । तुम्हें यह करना चाहिए, आज्ञा देते हैं । कोई कुपूत माँकी हितकी आज्ञा न माने तो यह कुपूतकी बात है पर मा हो तो वह हितकी आज्ञा अवश्य देगी ।

जिनशासनमें पापशुद्धिविधान—जिनशासनमें हमें हितकी आज्ञा भी है और हितके विरुद्ध चले तो उमका दण्डविधान भी अरहतदेवने प्रसिद्ध किया है । तपश्चरण, सामायिक आदि दण्डरूप ही तो हैं । हम विरुद्ध चलते हैं तो उसके लिए उपाय बताया है—तूम विषयोमें बहुत लगे, तुम्हें अब तपश्चरण करने होंगे तब तुम्हारा विषयोके लगावका पाप धुलेगा । तो जहाँ मातृत्वके सब गुण भरे हों उसे हम प्रमाता कहे-तो क्या हर्ज है ? और, तीन लोक अलोकके समस्त पदार्थोंका यथार्थ ज्ञाना ईश्वर प्रमाता है । तो ऐसे प्रमाणसे अर्थात् सर्वत्र भगवान अरहतदेवसे अर्थकी सिद्धि होती है । जिस तत्त्वसे हमारा उपकार होता है उस तत्त्वकी सिद्धि

होती है। और, प्रमाणाभाससे जो कि प्रमाता तो नहीं है, सर्वज्ञ निर्दोष तो नहीं है पर अपने आपको उनके तुल्य मानते हैं उनके अर्थकी सिद्धि नहीं होती है। यह एक प्रभुत्ववन्नरूप अर्थ निकला।

प्रमाणकी प्रधानताका कारण ग्रन्थमें उपकारी वक्तव्यका संकेत है कि सच्चे ज्ञानसे अर्थकी सिद्धि होंगी है और मिथ्या ज्ञानसे अर्थकी सिद्धि नहीं है। इसमें प्रधान प्रमाण है अर्थके सम्यग्ज्ञानसे ही मोक्षकी प्राप्ति होती है, और मोक्षकी प्राप्ति ही समस्त पुरुषार्थोंमें उपकारी है। उच्छृष्ट पुरुषार्थ है मोक्ष मार्गमें लगना। जो बुद्धिमान लोग होते हैं उनका जितना भी प्रयास है वह मोक्षके लिए है। यहाँ भी देखलो जितना भी आपना प्रयास है वह दुःखसे छूटनेके लिए है। सभी मनुष्योंका प्रयास दुःखसे छूटनेके लिए है। सर्व प्रकारके दुःखोंमें छूटनेका जो प्रयास है उसका नाम मोक्षमार्ग है। तो दुःखोंसे छूटनेका उपाय सम्यग्ज्ञान है। जिसका दिमाग सही नहीं है, विवेक नहीं है वह दुःखसे छूटनेके उपायमें लग नहीं सकता। तो सम्यग्ज्ञान प्रधान है, प्रमाण प्रधान है। और, यह भी देख लीजिए कि प्रमाणसे ही यह प्रमाण है या प्रमाण नहीं है इसका निर्णय होता है। प्रमाणाभास किस काममें आता है। प्रमाणाभास न खुदकी प्रधानताका निश्चय कर पाता है। भ्रम करना और बात है, किन्तु प्रमाणसे यह प्रमाण है, यह प्रमाणाभास है इसका निर्णय होता है। इन कारणसे प्रमाण और प्रमाणाभासका निर्णय करना अति आवश्यक है। और, इसी कारणसे इस ग्रन्थमें प्रमाण और प्रमाणाभासका संक्षेप कहा जायगा।

ग्रन्थरचनाकी अज्ञानतापर आशंका—इस समय एक शका की जा सकती है कि यह तो बताओ कि जो कुछ सुम ग्रन्थमें कहना चाहते हैं वह पूर्व शास्त्रोंसे सिद्ध है, निर्णयित है या नहीं? पुराने ऋषियोंने बताया है या नहीं, भगवानके आगममें लिखा है या नहीं? यदि पूर्व शास्त्रोंने सिद्ध नहीं है तो ऐसी बात आपको कहनी न चाहिए, जो सर्वऋषिसम्मत न हो, जो भगवानकी परम्परासे चला आया हुआ न हो, केवल अपनी रुचिसे कहा गया हो वह तो मिथ्या है। यदि वक्तव्य प्रथमतः सिद्ध है, पूर्वशास्त्रोंमें प्रसिद्ध है तो सिद्ध तो सिद्ध है ही, उसे फिर सिद्ध करनेका प्रयास करना उसे तो भीमनेकी तरह है उसे फिरसे क्यों कहना। जब वह बात सिद्ध हो गयी, सर्वसे सम्मत है, मज्जी प्रकार सिद्ध है तो फिर उसे क्या कहना? इसलिए इस अर्थकी रचनाका प्रयास तुम्हारा व्यर्थ है। इसके उत्तरमें तीन विशेषण दिये हैं—“सिद्ध अल्प लघीयस”।

ग्रन्थरचनाकी आवश्यकताका वर्णन—इस ग्रन्थमें हम जो कहेंगे वह पूर्वशास्त्रोंसे सिद्ध है इसलिए असिद्ध वाला दोष सुम दे नहीं सकते। और, जो वक्तव्य होगा वह अल्प है और बुद्धिवालोंके उपकारार्थ है इसलिए सिद्धको विशेषण

वाला दोष भी तुम दे नहीं सकते । अर्थात् अकलङ्क देवादिक आचार्योंके ग्रथ बहुत विस्तारसे है, जो प्रसिद्ध है उस प्रसिद्धको लघु बुद्धिवालोंके लिए अति सक्षेपमे जिससे उनका काम जल्दी बर जाय इस थोड़ेसे जीवनमे, उमके लिए कहा जा रहा है । जो बुद्धिमान जन है वे तो इस प्रसिद्धको जानते ही हैं लेकिन जो लघुबुद्धि है उन्हें सक्षेपमे चाहिए और भी कुञ्जीरूप । कभी आपने देखा होगा किसी वक्ताके व्याख्यानमे जब बहुत विस्तारका व्याख्यान चलता हो और उस विस्तारमे कोई नवीन नवीन अद्भुत बात न आती हो तो उसके सुननेमे ऊब आने लगती है । और, सक्षेपमे थोड़ा उस वक्तव्यका मर्म बताया जाय तो ऐसे व्याख्यानकी उपयोगिता है । ऐसे ही सक्षेपमे ज्ञानके निर्णयकी बात इस ग्रथमे कही जायगी इस कारण हमारे ये दोनो टोप ग्रन्थकारके लिए नहीं आते । यह ग्रथ लघुबुद्धि वाले पुरुषोंके लिए बनाया गया है और यह सिद्ध है । हम अपनी रुचिसे नहीं बना रहे हैं कि जो हमारे दिमागमे आये वैसा ही गढ़ दे, किन्तु जो आगम परम्परासे है, सर्वऋषिमन्मत है उसे ही कहेगे । यो इस ग्रथ ही रचनाका प्रयाम जो अतिलघुबुद्धि जन है उनके लिए किया गया है । इस ग्रथमे सच्चे ज्ञान और मिथ्याज्ञानके निर्णयकी बात कही जायगी जिससे हम यह परीक्षा कर सकें कि ऐसा ज्ञान तो सच्चा ज्ञान होता है और ऐसा ज्ञान मिथ्या ज्ञान हुआ करता है ।

प्रमाणके लक्षणका निर्देशन प्रमाणसे अर्थकी सिद्धि होती है । तो जिस प्रकार अर्थकी सिद्धि हो सके उम प्रकारसे प्रमाणका लक्षण बताना चाहिए । और, वह प्रकार हो सकता है व्यक्तिगत प्रमाणके लक्षणके विवरणसे । अर्थात् अमुक ज्ञानमे यह सच्चाई है इससे सिद्धि है तो व्यक्ति-व्यक्तिरूपसे प्रमाणके लक्षणकी उसमे अपेक्षा है कल्याणार्थी पुरुषोंको । लेकिन वह व्यक्ति प्रतिव्यक्ति लक्षण एक साधारण लक्षणपर अवलम्बित है । जैसे मनुष्योमे प्रत्येक मनुष्योमे अलग-अलग भेदपूर्वक मनुष्य सामान्य जान लेनेके बाद हुआ करता है, मनुष्य सामान्य तो पहिचान लिया जाय फिर मनुष्य विशेषको भी जाना जाय, उनका विवरण किया जाय । तो प्रमाणके विशेष लक्षणोका वर्णन सामान्य वर्णन पूर्वक होगा । तो सर्वप्रथम प्रमाणका सामान्यरूपसे लक्षण करते हैं । इससे पहिले प्रमाणके स्वरूपमे ही विवाद न रहे और उसके आधारपर हम प्रमाणोके लक्षणोके विवरणमे सकल हो सकें, एतदर्थ सर्वप्रथम इस ग्रन्थमे प्रमाणके लक्षणका निर्देश करने वाले सूत्रका अवतार होता है ।



स्वापूर्वार्थव्यवसायात्मक ज्ञान प्रम णम्, ॥१॥

वक्तव्यका प्रारम्भ और मंगल आचार—जैसे कभी किसी विशेष अनुराग पात्र गुणी पुरुषसे मिलाप होता है तो उमके गुणोके अत्यन्त अधिक अनुरागमे

उसको नमस्कार आदिकरु करनेमें व्यवहार कियावोका भी ध्यान नहीं रहता और एकदम गुणोका दर्शन करके हर्षम आत्हाव हो जाता है और गुण वर्णनके लिए अपनी किसी गद्गद भाषामे बग उठता है तो उसका वही मगलाचरण है। अनेक ग्रन्थोमे ऐसा होता है कि मगलाचरणके बिना ही ग्रन्थ धुरु कर दिया, पर उम प्रारम्भके सूत्रमे कोई गुणकीर्तन या गुणस्मरणका कोई ढग होता है। जैन तत्त्वार्थ-सूत्रको एकदम सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्र्याणि भोक्षमार्ग कह कर रच दिया। उसका व्यावहारिक प्रकृत मगलाचरण को नहीं है, तो यही सूत्र मगलाचरणरूप है। किसी भी गुणकी महिमापर दृष्टि पहुँचे इससे और अधिक मगलाचरण क्या कहलाता है। इसीप्रकार अन्य ग्रन्थोमे भी जो अन्य दार्शनिकोके हैं अनेक ग्रन्थोमे मगलाचरणके बिना ही सूत्र रच गये हैं। जैसे एक न्यायविवरणसूत्र है उसमे सबसे पहिले यह सूत्र दिया है—“सम्यग्ज्ञानपूर्विका सकलपुरुषार्थसिद्धि” अर्थात् समस्त पुरुषार्थोकी सिद्धि सम्यग्ज्ञानपूर्वक हनी है पुरुषार्थका भी चित्रण हो गया उपयगमे और सम्यग्ज्ञानका भी चित्रण हो गया। यह तो मगल आचार है। इस सूत्रका अर्थ है कि स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय कराने वाले ज्ञानको प्रमाण कहते हैं। इस लक्षणके कहनेमे ज्ञानका पूर्णस्वरूप और अनेक विवेपताएँ एकदम उपयोगमे प्रकृत हो जाती है तो ऐसे सहज ज्ञान, सम्यग्ज्ञान, प्रमाणभूत ज्ञानका स्तवन करना कीर्तन करना लक्षणात्मान करना यह सब मचराचार है।

सूत्रमे प्रत्येक शब्दकी मर्थकता—इस ग्रन्थमे समस्त वक्तव्यका आधार-भूत यह प्रथम सूत्र है। प्रारम्भसे लेकर अन्त तक प्रमाण प्रमाणका ही वर्णन होगा। हैं तो थोडेसे ही सूत्र, तत्त्वार्थसूत्रसे आवेसे भी कम सूत्र हैं, चौथाई होंगे, किन्तु इनका वक्तव्य बहुत है। वह वक्तव्य सिद्धान्तके ढगसे, न्यायके ढगसे, युक्ति, खण्डन मण्डनके ढगसे है। प्रमाणका लक्षण कह रहे हैं—जो स्व और अपूर्व अर्थका निश्चयात्मक ज्ञान हो वह प्रमाण है। उस शब्दयोजनामे बहुत रहस्य भरे हुए है। इसमे इतनी वातोहा प्रकाश होना है कि स्वका भी निश्चयात्मक हो, जो ज्ञान जान रहा है पर पदार्थोको वह ज्ञान अपने ज्ञान स्वरूपका भी निश्चय करने वाला हो। और अपूर्व अर्थका निश्चय करने वाला हो वह ज्ञान प्रमाण है। कोई एक चीज, जान रहे है वैसे की ही वैसे लगातार जानते रहे, उसमे कुछ अपूर्वताकी बात न आवे तो ऐस ज्ञानको एक धारावाही ज्ञान कहते हैं, वह भी प्रमाण कोटिमे नहीं है। जो स्व और अपूर्व अर्थका व्यवसायात्मक हो वह ज्ञान प्रमाण है।

सयुक्तिक शैलीसे प्रमाणस्वरूपकी सिद्धि—अब बूँकि यह न्याय शास्त्रका ग्रन्थ है तो इसमे कुछ भी बात न्यायशास्त्रके ढगसे हो कहनी चाहिए। तो यही सीधी बात है, इसे अगर युक्तियोसे सक्षिप्त शब्दोमे कहे तो यो कहना होगा कि स्वापूर्वव्यवसायात्मक ज्ञान प्रमाण है अन्यथा प्रमाणता बन नहीं सकती यह युक्ति

बन गयी। न्यायशास्त्रमे हेतुकी प्रधानता होती है, इसमे हेतु देकर युक्ति लेकर बात बोलनेकी प्रधानता है। सिद्धान्तकी बात कही जाय उसे यदि हेतुके शृङ्गारमे सजा कर कहा जाय तो वह दार्शनिक शैली हो जाती है। सिद्धान्त शैली और दार्शनिक शैलीमे यह अन्तर है। या यों कहलो कि बूढे बुजुर्गोंकी बातमे और जवानोंकी बातमे इस ढंगका अन्तर है। स्व अपूर्व अर्थका निश्चयात्मक ज्ञान प्रमाण है क्योंकि प्रमाण हानेमे इतना इसका अनुमान बना। जो जो स्व अपूर्व अर्थका निश्चयात्मक न हो वह प्रमाण नहीं होता। इस कारण प्रमाणका लक्षण स्व अपूर्व अर्थका व्यवसायात्मक ज्ञान ही कहना चाहिए।

प्रमाणमे स्वव्यवसायात्मकता — इस प्रमाणमे जो स्व शब्द दिया है इसका अर्थ आत्मा न लेना कि ऐसा अर्थ करने लगे कि जो आत्माका और परपदार्थोंका निश्चय करने वाला ज्ञान हो वह प्रमाण है। दार्शनिक शैलीमे और प्रमाणके इन लक्षणोंमे अभी यह बात नहीं कही गयी। यहाँ पर “पर” शब्द दिया ही नहीं गया। स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय करने वाला ज्ञान प्रमाण है। चाहे आत्माका निश्चय करने वाला हो चाहे पर पदार्थोंका निश्चय करने वाला हो सब अपूर्व अर्थमे सम्मिलित है, उनका ज्ञान प्रमाण है। तब स्व शब्दसे ज्ञानका स्व लेना। जो जानने वाला ज्ञान है वह ज्ञान अपने आपका भी निश्चय रखता है। मैं सत्य हूँ और पदार्थकी जानकारीका भी निश्चय करता हूँ कि यह पदार्थ इस प्रकार है। अथवा ज्ञान व आत्मामे अभेद है इस कारण स्व शब्दसे आत्माका ग्रहण हो ही जाता है।

ज्ञानकी प्रमाणताका निरूपण — परिमिनवादियोंके जितने भी शब्द निकलते हैं उन शब्दोंमे रहस्य और अन्यका व्यवच्छेद पडा हुआ होता है। जिस शब्दके कहे बिना काम नहीं चल सकता उस ही शब्दको बुद्धिमान लोग कहते हैं। फालतू बात कहनेकी प्रतिष्ठा नहीं है। तो इस लक्षणमे स्व, अपूर्व, अर्थ, व्यवसायात्मक, ज्ञान ये ५ शब्द दिग्गर्ह हैं प्रमाणके लक्षणमे। और, इन ५ शब्दोंमे बहुत-बहुत दार्शनिक रहस्य भरे हैं। प्रथम तो ज्ञान शब्दको ही लीजिए। ज्ञान प्रमाण है यह कहनेकी क्या जरूरत पटी है। क्या कोई दार्शनिक ज्ञानको छोड़कर अन्य चीजोंको भी प्रमाण मानते हैं? हाँ मानते हैं। ऐसे भी दार्शनिक हैं जो ज्ञानको प्रमाण न कहकर जानातिरिक्त पदार्थोंको, अज्ञानको प्रमाण कहते हैं। यह बात एकदम सीधा कहनेमे चाहे समझनेमे न आये जल्दी कि ऐसे कौनसे दार्शनिक होंगे जो ज्ञानको छोड़कर अज्ञानको भी प्रमाण माने, दर्शनक्षेत्रमे उतरनेपर यह सब विदित हो जाता है।

कारकसाकल्यकी प्रमाणताका पक्ष — एक दार्शनिक है—कारकसाकल्यवादी। उनके सिद्धान्तमे कारकसाकल्य प्रमाण है। कारकसाकल्यका अर्थ यह है कि जैसे हमारे व्यवहार ज्ञानमे जिन-जिन साधनोंकी आवश्यकता पडती है जैसे प्रदीपकी



अरुत पडे, इन्द्रियकी अरुत पडे, किसी साधनकी अरुत पडे, लोकके समागमकी आवश्यकता पड पुस्तककी अरुत पडे, मास्टरकी अरुत पडे, इन सबका जो जुड़ाव है, मिल जाना है वह प्रमाण है । इसमें ज्ञानकी बात नहीं कही गयी है । मॉटी दृष्टिमें व्यवहारभाषामें व्यवहारी जनोको यह बात कुछ ठीकसी लगती है यह ही तो प्रमाण है । कारकसाकल्य प्रमाण न हो तो यह बात कैसे बने कि यह अरुत सही रत्नी हुई है यह प्रकाश आदिक सब पदार्थोंका जो जुड़ाव है वह प्रमाण है । कोई यदि उनसे यों प्रश्न करे यों तो सारी अरुत पडी हैं दुनियामें । क्या हमारे प्रमाणमें ये सब प्रमाण आते हैं ? तो उनका कहना है कि नहीं, अरुत अवश्य है, जिसमें अव्यभिचारता है जिसमें अव्याप्ति अनिव्याप्ति, अन्वय आदि कुछ दोष नहीं हैं, सशय आदिक जिसमें कुछ ऐव नहीं हैं ऐसे साधनोंका जो जुड़ाव है वह प्रमाण है । लो अत्र तो प्रमाणताकी एक और छाप लगा दी ।

कारकसाकल्यके मतमें ज्ञानकी अदृष्टि—कारकसाकल्यकी प्रमाणताके मन्त्रमें यहाँ यह विचार कीजिए कि इस दार्शनिकका ज्ञान पर कब्जा नहीं है और इसमें यह हेतु दिया है कि कारकसाकल्य प्रमाण है क्योंकि साधकतम होनेमें । साधनमें जो साधन-साधन हैं, जिनके बिना काम नहीं चलता उन्हें कहते हैं साधकतम । प्रकाश बिना, इन्द्रिय बिना, समागम बिना, अन्वय बिना प्रमाण नहीं होता, तो यह साधकतम है । घड़ी दोगे बिना समयका ज्ञान नहीं होता तो घड़ी भी प्रमाण है । देखिये यह सब मुननेमें बहुत सुझावना लगता है । यह सब प्रमाण ही तो है । किन्तु, प्रमाण तो ज्ञान ही होता है । भैया ! कुछ लग कारकसाकल्यको ही ज्ञान कहने हैं साधकतम होनेमें । तो ये कारकसाकल्यमें कारकोको प्रमाण मानते हैं । कारकसाकल्यवादी जन कारकोका विषय करके जो जानकारी बनती है उस जानकारीको प्रमाण नहीं कह रहे ।

अज्ञानरूप कारकसाकल्यमें प्रमाणताकी अनुपपत्ति—यदि भिन्न कारकोके समूहको प्रमाण मान लेने तो इसका अर्थ है कि ये ही सब जानने वाले हो गए । तो यह कारकसाकल्य अज्ञानरूप है । अज्ञानरूप कारकोका समूह स्व और परके जाननेमें साधन नहीं बन सकता । जैसे ये प्रमेय पदार्थ पडे हैं, ये अज्ञानरूप हैं, ये जानकारीके साक्षात् साधकतम नहीं बन सकते इसी प्रकार कितने भी हेर फेरसे कारक इकट्ठे कर लिए जायें तो भी इनमें प्रमाणता नहीं आती । प्रमाणता ज्ञानमें ही होती है । जाननेमें साधकतम कारकसाकल्य नहीं है, ज्ञान ही है । जाननेमें साधकतम ज्ञानी ही है, पदार्थ नहीं है यह छाट की जा रही है । हमारे किसी भी जाननेमें १०-२० पदार्थ विषयभूत होते हैं और उनमेंसे कम रह जाये तो जानना भी नहीं बनता । प्रकाश न हो जानना न बनेगा, अन्वय न हो ठीक तो जानना न बनेगा, इतने पर भी अन्वय प्रमाण नहीं है । प्रकाश प्रमाण नहीं है । कारकोका ढेर प्रमाण नहीं है, किन्तु यह

ज्ञान ज्योति प्रमाण है । जो जाननेकी क्रियामे साधकतम हो याने खास साधन हो, अनिवार्य साधन हो वह प्रमाण होता है ।

प्रमाणमे ज्ञानकी ही साधकता - यहाँ एक चर्चा उपस्थित हुई है कि साधकतमको तुम प्रमाण मानते हो तो कोई पुरुष कुल्हाडीसे लकडी काट रहा है तो लकडी काटनेका साधन है कुल्हाडी । जिसके द्वारा लकडी काटी जाय वही तो साधकतम है काटनेका । साधकतम कहते है करणका । जो साधकतम हो वह प्रमाण है इ । पर कोई कहे कि वाह, जाननेमे साधकतम तो एक प्रकाश है तो फिर प्रकाश प्रमाण हो जायगा क्या ? कहते है—“नही” । प्रकाश जाननेमे साधकतम नही है । जाननेमे साधकतम तो ज्ञान ही है, पर कारकसमूह निमित्त है इसलिए उपचारसे कारकसाकत्यको साधकतम कहते हैं ।

साक्षात् साधकतममे साधकत्वकी प्रतिष्ठा - भैया ! तुमने हमने जो कुछ जाना । साधारण लोग तो यह कहेंगे—वाह, प्रकाशके ही द्वारा तो जाना, न प्रकाश हो तो हम जाने कैसे । पर जरा अन्तर्दृष्टिसे निहारो—प्रकाशके द्वारा हमने नही जाना, ज्ञानके द्वारा हमने जाना । प्रकाश तो एक कारण पड गया हमारे जाननेमे, पर ऐसे अनेक कारणोको यदि हम साधकतम मानने लें तो बडा घपला हो जायगा । एक पेन्सिल चाकूसे आपने बनाया तो पेन्सिल बनानेका साधक है चाकू, हम कहे—नही जो लोहार है, लोहार न होता तो चाकू न बनती । कोई कहे नही लोहार भी नही है, वह मालिक साधन है जिसके घरमे वह लोहार रहता था । यदि वह मालिक अपने घरमे बैठनेको जगह न देता तो वह लोहार कैसे कहाँ बैठकर चाकू बनाता । तो यो तो पचासो घपले ही जायेंगे । जो साक्षात् साधक हो, जियमे दूसरेका व्यवधान न आये वह साधकतम माना जाता है । चाकूसे पेन्सिल बनानेरूप कार्यमे साक्षात् साधन चाकू है लोहारका चाकू क्रियासे व्यवधान है । तो ऐसे ही प्रकाश उपचार साधन है साक्षात् नही । व्यवहारसेही इसे साधन कहते हैं । न हो ये प्रकाश आदिक तो छद्मस्थ अवस्थामे इन्द्रियजन्य ज्ञान वाले ज्ञान नही कर सकते । लेकिन साक्षात् साधकतम ज्ञान है वह ज्ञान ही सामान्यरूपमे प्रमाण है । जानने वाला ज्ञान है । इसके द्वारा जाना गया यह भी क्यो कहे—जानने वाला खुद ही यह है और वही प्रमाण है ।

प्रमाणमे ज्ञानकी ही साक्षात् साधकतमता—कोई यह कहे कि प्रकाश उपचारसे प्रमाण तो हो गया ना व्यवहारसे, तो अज्ञानरूप भी तो चीज प्रमाण हो गयी । उपचारसे इन सब साधनोका जुटाव जिन साधनोसे ज्ञान बनता है, ज्ञान जाग्रत होता है वे सब साधन उपचारसे प्रमाण है, साक्षात् प्रमाण नही है । तो मुख्यरूपसे तो स्व और परपदार्थोके परिच्छेदनमे साधकतम ज्ञान ही है ।

इस कारण ध्यान ही प्रमाण है। इस मूल में जो 'ज्ञान प्रमाण' बताया है, जो ज्ञान अन्वयी ही मिलेगा, क्या जाननी / कि कुछ नाम प्रमाणी ही प्रमाण कहेंगे है। मूल क्या कम शब्दों में बताया जाता है। और, उन सब शब्दों में यह बात कि जो जाननी है कि यदि यह शब्द न देना न तो प्रमाण है, क्या तुम्हारा काम न करनेगा ? उनका मूल-मूल उनका ही नाम है कि जो उन शब्दों में बताया है वह उक्त-प्रमाण नहीं ही बताया था यह साधक गिना ही ही मानता है। जो ज्ञान प्रमाण सिद्ध रहनेमें माना-मध्य मितने भी प्रमाण माने गए हैं, मध्य साधकियों के द्वारा उन शब्दों का विचारण होता है।

उपचार साधनमें साधक-मन्वकी अनुभवावना निमित्त कारणमें कर्मका उपचार करनेमें साधक जो चाहे कहें शीति। जो भी वह भी कहा जाता है कि मध्य प्रमाण प्राण है। ये शब्दों कर्म-रूप जो अनेक भूने जाने है ये हमारे प्राण हैं क्या ? जो मितने न मानें तो किने हमारे प्राण करने, उन कारण महा जाना है कि जो हमारे प्राण है। अन्वयी दान दोउं पौंड दडी शक्ति है, ममान है साधक है तो मोग कहते है कि मध्य प्रमाण प्राण है, महत्तम मन्वकी दे दे तो किने हम कि दा रहेंगे। जो ये उक्त पत्र-मन्व ममान भी प्रमाण यह दिखे जाये तो उक्त-रूप कि कोई ठिकाना है क्या ? उक्त-मन्व पत्नी हुई दान साक्षात् मुक्त तो नहीं तोनी। उक्त-रूप है तो कि मन्व कि यह तो पीछा साधक है। साधकमें उक्तकी दान न माना चाहिए। और उक्त-रूप रहित उक्तकी दान तो अत्यन्त मुक्त-मान करनी है। पौंड कहे कि पीछा साधक धरा है तो क्या यह बात ठीक है ? साधक तो मन्व-रूप है तो उक्तकी दान बहुत-बहुत व्यवधानोंकी हुआ करनी हैं, पर जो किनी कारणमें साक्षात् साधन हो वह उस कारणमें साधक-मन्व करण माना जाता है। लोग तो जो भी कहें रहें हैं कि मेरी प्राण तो यह पुरुष, मेरी प्राण तो ये व-के हैं जो अपने-ही कारणमें रहते हैं, जो उपचारमें कहनेका तो बहुत बडा वि-तर है, पर पूरिष्ठा है साधक-मन्व की साक्षात् कारण ही। तो प्रमाणका साक्षात् कारण ज्ञान है, कारण-मन्व नहीं। इन तरह ज्ञान प्रमाण कहकर अज्ञान प्रमाण न हो जाय इस बातका ध्यान रखा गया है।

ज्ञानके प्रमाणत्वका निरूपण इस प्रथम सर्वप्रथम प्रमाणताका लक्षण कहा है। जो 'व श्री' अपूर्व अर्थका निश्चयात्मक ज्ञान है वह प्रमाण है। इसमें स्व, अपूर्व, अर्थ, व्याप्यात्मक और ज्ञान ये ५ शब्द दिये हैं जिनमें इस समय ज्ञान साधक ही व्यवच्छेद प्रधान विवरण चल रहा है। ज्ञान शब्द न देते तो क्या आपत्ति थी ? स्व व अपूर्व अर्थका जो निश्चय कराये वह प्रमाण है इतना ही यदि कहते तो ऐसी स्थितिमें कारण-साकल्य वादीके, अर्थान् जो साधक, विषय व निमित्तके समूहको ही प्रमाण मानते हैं, उनके इस अभिमतको प्रमाण मान लिया जाता इसी प्रकार

अन्य अन्य ज्ञानातिरिक्त स्थितियोंको प्रमाण मान लिया जाता । प्रमाण तो ज्ञान है । उसमें भूले हो किसी स्थितिमें अन्य साधन हो, अन्य निमित्त हो फिर भी प्रमाण ज्ञान ही होता है, अचेतन प्रमाण नहीं होने ।

उपचारमें स्वरूपनिवन्धताका अभाव—बाह्य साधन और निमित्त परिच्छेदन क्रियामें व्यवहित कारण हैं । जैसे प्रमाण तो है नाशात् ज्ञान याने प्रमाणका साधकतम है ज्ञान और उस ज्ञानमें निमित्त आदि दृष्टियोंसे, विषयकी दृष्टिसे पदार्थ भी हुए, इन्द्रिया भी हुई बाह्य साधन, लेकिन वे व्यवहित हैं व्यवहित साधनको साक्षात् साधन नहीं कहा जा सकता । उपचारमें साधन कह भीजिए, पर उपचारसे जिसे हम साधन कहते है वह परमार्थसे साधन नहीं बन सकता । जैसे अन्न हमारा पूरा है, यह उडद वातरोग है जो अनेक व्ययदेग चलते है पर परमार्थसे तो यह बात नहीं हुई । बीरेमें जो उडद भरे है क्या वे सब वातरोग भरे है ? उन बीरोंमें जो भी अन्न पडे है क्या वे मनुष्यके पूरा है ? उपचारका अर्थ उपचार तक ही है । उपचारकी बात परमार्थसे युक्त नहीं मानी जा सकती ।

लिखितमें प्रमाणत्वकी उपचारता नैयायिक वैशेषिकोंने प्रमाणके सम्बन्धमें कहा है कि प्रमाण कुछ ज्ञानरूप भी होता कुछ अज्ञानरूप भी होता । सो बोधाबोधरूप प्रमाण तीन प्रकारोंमें व्यवहृत होता है । वे प्रमाण ये तीन है - लिखा हुआ प्रमाण, गवाह प्रमाण और भोगना प्रमाण अर्थात् कब्जा प्रमाण । लिखित हो, गवाह हो या जो कब्जामें हो अर्थात् जो भोगा जा रहा हो सो प्रमाण है ये भी बात सही नहीं है । लिखा हुआ होने पर भी जो लिखित स्याही है, अक्षर है, रूपक है वह प्रमाण नहीं है, उसका निमित्त पाकर उसको विषय बनाकर उससे जो बोध किया वह ज्ञान प्रमाण हुआ । कहीं लिखा हुआ दस्तावेज प्रमाण नहीं है । व्यवहारसे कहते हैं लोग लेकिन परमार्थ दृष्टिसे वस्तुके स्वरूपका विचार होता है । क्या ये लिखे हुए अक्षर प्रमाण है ? इन लिखे हुए अक्षरोंके वाचनमें जो एक ज्ञान बना, जो कुछ भाव गया वह ज्ञान प्रमाणरूप है । नहीं तो लिखित एक ही वाचनमें कोई कुछ अर्थ लगाता कोई कुछ । खीचातानी करके जो अक्षर ताना जाना यह बात फिर न बनती । अगर लिखित ही प्रमाण है तो वह अपनी एक ही ज्योति प्रकट करता । सो प्रमाण तो ज्ञान ही है जो प्रकटपसे जाना जाय उसे प्रमाण कहते है, अर्थात् सदाय, विषयय, अनध्यवसाय आदिक दोगोंमें रहित जो ज्ञान है उसे प्रमाण कहते हैं । ज्ञान एक सामान्य शब्द है । यदि उस ज्ञानको ही हम दृष्टिमें निरखा जाय कि ज्ञान तो वही है जहाँ कोई द्वेष न हो उग ही ज्ञानका नाम प्रमाण है ।

माक्षी और भुक्तिमें प्रमाणत्वकी उपचारता गवाहकी भी व्यवहारमें प्रमाण माना गया । वह गवाह भी साधकामें जो ज्ञान है उग ज्ञान है उतु होनेमें

प्रमाण माना है वह साक्षात् प्रमाण नहीं है। जैसे लिखित निबन्ध ज्ञानका हेतु होनेसे प्रमाण है इसी प्रकार ग्याहके वचनोंको सुनकर यथार्थ बोध हो तो वह बोध प्रमाण है। तो यह साक्षी भी उपचार प्रमाण है। इसी तरह कब्जेकी बात है। अधिकार भोगना यह तो वाह्यमें अचेतन पदार्थरूप है और अन्दरमें विकल्प रूप है। प्रमाण तो एक जो शक्ति क्रियाका साधकतम है, जानकारीके प्रकाशरूप है वह ज्ञानप्रमाण कहा गया है अर्थात् ज्ञान ही अनुपचरित प्रमाण है।

व्यवहित कारणोंमें विवक्षित क्रियाकी असाधकतमता - ज्ञानके प्रति रिक्त अन्य जितनी भी अभी बातें ब्रतायी गयी थी कि भाई प्रकाश भी प्रमाण है, इन्द्रिय प्रमाण है, यह समस्त पदार्थोंका समूह प्रमाण है। तो वह सब एक व्यवहित बात है। इस उपचार साधनकी बातको एक युक्ति द्वारा सोचें। जो जिस कार्यमें दूसरेके द्वारा व्यवहित हो वह उस कार्यमें मुख्यरूपसे साधकतम नहीं बन सकता, जैसे चाकूसे पेन्सिल छीलती तो पेन्सिल छीलनेरूप कार्यमें साक्षात् साधक चाकू है। कोई वहे वाह लोहार भी तो साधक है। लोहारने चाकू न बनाया होता तो पेन्सिल कहाँसे छिलती? तो लोहार व्यवहित साधन है अर्थात् छीलन क्रियामें साक्षात् साधन जो चाकू है वह व्यवधानसे है, लोहार उसके वादकी चीज है। वह चाकूके बनानेमें साधकतम है। जो जिस कार्यमें दूसरेसे व्यवहित है वह उस कार्यमें मुख्य रूपसे साधकतम नहीं हो सकता। स्व और परके जाननेमें यह कारकोका समूह ज्ञानसे व्यवहित है अर्थात् स्व और परके परिच्छेदरूप क्रियामें, जाननरूप क्रियामें साक्षात् साधन तो है ज्ञान और फिर उक्त ज्ञानमें विषय अथवा साधन अन्य-अन्य पदार्थ भी पड़े हैं। तो वे सब पदार्थ व्यवहित है, दूर के हैं, साक्षात् साधकरूप नहीं हैं इस कारण ज्ञान ही प्रमाण है। कारकसाकल्य प्रमाण नहीं है। कारकसाकल्यका अर्थ है सर्व पदार्थोंका समूह, समग्रता

कारकसाकल्यके स्वरूपनिर्णयके विकल्प - अब थोडा स्वरूप दृष्टिसे भी विचार करें कि जिस कारकसाकल्यको तुम प्रमाण कहना चाहते हो वह स्वरूपसे कुछ व्यवस्थित है या नहीं? यदि वह स्वरूपसे ही व्यवस्थित नहीं अर्थात् उसका कोई मत्व ही नहीं तो फिर उसके सम्बन्धमें प्रमाणकी व्यवस्था करना और कुछ सोचना व्यर्थ सी बात है। स्वहसे प्रसिद्ध हो तभी तो उम्में प्रमाणपनेकी व्यवस्था करिये। स्वरूप प्रसिद्ध हुए बिना प्रमाण व्यवस्था करने लगे तो जिस चाहेकी व्यवस्था करने लगे, खरविषाण, बघ्यातनय, आकाशपुण्यादिककी स्वरूपसे प्रसिद्ध हो तभी प्रमाणपनेकी व्यवस्था हो सकती है, जिसके लिए तुम प्रमाण कह रहे हो, तो अब कारकसाकल्यका स्वरूप बताइये। क्या चीज है कारकसाकल्य? क्या समस्त कारकोंका ही नाम कारकसाकल्य है? अर्थात् विषयभूत पदार्थ, साधनभूत इन्द्रिय प्रकाश आदिक क्या इन सब पदार्थोंका ही नाम कारकसाकल्य है या इनका जो अर्थ है उसका

नाम कारकसाकल्य है, या इन पदार्थोंका जो कार्य है उसका नाम कारकसाकल्य है, या इन तीनोंसे कुछ अलग चीज है क रकसाकल्य ? इन चार विकल्पोंके माध्यमसे कारकसाकल्यका स्वरूप बतलायो क्या है ?

कारकोमे कारकस्वरूपके साकल्यका अभाव—यदि समस्त कारकोका ही नाम कारकसाकल्य है तो कारक तो कर्तारूप है या कर्मरूप है प्रमाणके साधकतम तो नहीं, सो यह कारकसाकल्य या तो कर्तारूप मानो या कर्मरूप मानो । यदि करणरूप मानते हो वे कर्ताकर्मरूप नहीं रहे । कारक प्रमाण है तो क्या कर्तारूपमे आकर प्रमाण बनते है या कर्मरूपमे आकर प्रमाण है या करणरूपमे आकर प्रमाण हैं । तो ये समग्र पदार्थ कर्ताकर्मरूप माने गए है कारकसाकल्यवादीके भी सिद्धान्तमे तिसपर भी वे करण माने गये हैं तो प्रमाण तो जो जाननेमे साधकतम हो सो है । करण मान ले तो कर्ता कर्म नहीं रहता, कर्ता कर्म माने तो करण नहीं रहता, अर्थात् ये समग्र पदार्थ स्वतंत्र है अपनी क्रियाके परिणामने अथवा ज्ञान करनेकी इच्छा होना और प्रयत्न करना इनकी जिसमे आधारता है, वही तो कर्ता हुआ करता है । जिसमे ज्ञान चिकीर्षा और प्रयत्न इन तीनोंका आधारपना हंता है वही तो कर्ता माना गया है तथा जो विषयभूत है निर्वर्त्य है वह कर्म माना गया है । यो वे कर्ता कर्म हो गए तो करणपनेका विरोध है । साधकतम नहीं हो सकता । साधकतम हुए बिना व्यवस्था नहीं । अगर कहे कि करण है तो कर्ता कर्म नहीं रहे क्योंकि करण मान लिया, एक पदार्थमे एक कामके लिये तीनोंका परस्परमे विरोध है । और सीधी बात यह देखिये कि प्रधान क्रियाका अनाधार हुआ करता है करण । सर्वत्र जितने भी काम होते है वे किसके द्वारा किए गए, इसका जो उत्तर हो वह क्रियाका ओर्धोर नहीं होता । वह साधकतम रहे तो जो भी एक अपेक्षारहित होधर जिसे भी करण माना गया, साधकतम माना गया वह क्रियाका आधार होगा । इस कारणसे कारकसाकल्यका भी कोई स्वरूप नहीं बना कारकोके रूपमे । ये पदार्थ ही कारकसाकल्य नहीं हुए ।

कारकधर्मको कारकसाकल्य माननेकी अनुपपत्ति— अब यदि दूसरी बात आप स्वीकार करें कि इन पदार्थोंका जो धर्म है वह कारकसाकल्य है, तो देखिये है तो एक सीधी सी बात कि ज्ञान प्रमाण है, किन्तु इतनी सी बात न मानने पर और इससे अधिक चतुराई छाटनेका प्रयत्न करनेमे कितने विकल्प और उलझन करने पडे । किसी समयमे दर्शन क्षेत्रमे किसी तत्त्वकी वारीकी निकालनेका प्रयत्न करना एक जोर शोरसे हो रहा होगा, और अधिक वारीकीमे जानेपर कुछ अपनी कल्पित बुद्धिके-अनुसार कल्पनासे उस लेनसे अलग भी हो सकते हैं । तो जब कोई स्याद्वादका माश्रय लिया नहीं और उसकी वारीकीमे घुसने लगे तो जिस ओर बुद्धि चली उस ओर ही एकान्त हुआ और अधिकसे अधिक गहराई तक जानेका यत्न किया, फल

यह हुआ कि जो एक भाव्यम है, साधारण सी बात है उस बातसे भी अलग हो सकते हैं और हुए हैं। यहाँ तो एक बहुत मंटी दृष्टिसे कारकसाकल्य कहा गया था जैसे लोग एकदम प्रकट कह देते हैं कि जो यह है निम्ना हुआ प्रमाण, जो यह है हमारा गवाह, यह तो है प्रमाण ? इन शब्दोंसे कोई व्यवहारिक अर्थम अटकन नहीं होती। लोग बोला करते हैं। यह है कब्जा प्रमाण, यह है भोगना प्रमाण। तो वह एक प्रमाणके, ज्ञानके स्वरूपके खजानेमे माटी दृष्टिकी बात है, पर ऐसा कोई कह देवे एक बार और उसे सिद्ध करे तो फिर उसका सिलसिला उसको सिद्ध करनेका ही चलने लगता है। जब कल्याणभावना नहीं होती और एक बात काई मुखसे निकल गयी तब तो वहाँ यह पडता है कि हमारी बात न गिरे। जो कारकसाकल्यके बारेमे भी अनेक पृष्ठोमे उनके कर्ता बड़े निबन्ध लिख गए।

कारकोके सयोगको प्रमाणभूत कारकसाकल्य माननेपर आपत्ति - यहाँ यह प्रश्न पूछा जा रहा है कि कारकसाकल्य क्या चीज है ? कारकोका नाम तो कारकसाकल्य है नहीं, और कारकोका धर्म यदि कारकसाकल्य बताया तो, धर्म भी क्या है ? उन पदार्थोंका सयोग होना यही धर्म है कारकसाकल्य या कुछ इनसे भिन्न चीज है ? सब पदार्थ जुड़ गए, सामझे आ गए, प्रमाण होने लगा, व्यवहारमे मजबूती आयी, जानकारी प्रायी तो सब पदार्थोंका सयोग हुआ, यही कारकसाकल्य है क्या ? अथवा इससे कोई भिन्न चीज है ? सयोग नहीं पडा है ऐसी कोई चीज कारकसाकल्य है क्या ? यदि सयोगकी बात कहते हो तो इस विषय पर तो बहुत वक्तव्य है, यह एक जुदा ही विषय है, सयोग नामक कोई सत्त्व है क्या ? सयोग कोई चीज है क्या ? किस प्रकार है, किसका धर्म है इस सम्बन्धमे अलगसे ही इसी अर्थमे आगे आयगा।

कारकसाकल्यमे कारकोकी असयुक्तताको धर्म माननेपर विडम्बना — सयोगसे भिन्न और कुछ कारकोका धर्म हो तो इसका अर्थ है कि वह सयोगमे नहीं है, जुदा-जुदा है, अलग-अलग पदार्थ पडे हैं। अलग-अलग पदार्थ पडे हो उसका नाम तो साकल्य नहीं है, समग्रता नहीं है। अलग-अलग पदार्थोंमे भी प्रमाण माना गया तो इसमे तो बहुत अटपटी बात माननी पडेगी। पदार्थ बहुत पडे हुए हैं न्यारे-न्यारे क्षेत्रमें। वे प्रमाण बन गए तो जितनी भी प्रमाणाताका उनमे सामर्थ्य है उन सबको एक साथ बता दे ये पदार्थ। यह क्या बात है कि हम उनमे पदार्थोंको निरखकर किसी एक ज्ञानमे आते हैं, जो आशय हो, जो प्रमाण हो, जैसी दृष्टि जगे उस ओर का हमारे मे प्रमाण बनता है। पदार्थ ही अगर प्रमाण बन गए तो पदार्थ जितने-प्रमाणके कारण बन सकते हैं उन पदार्थोंसे सारे ही प्रमाण एक साथ निकलना चाहिए और निकल आये तो प्रमाण कुछ रहेगा नहीं। जब प्रमाणका एक मिश्रण हो गया तो फिर प्रमाण क्या रहा। किसीकी चीजको गुमाना हो तो अनेक

अनेक चीजोंमें मिश्रण कर दीजिए, वस्तु ही गुम हो जायगी। तो कारकसाकल्य क्या चीज है, कहाँ खोजा गया, यह शब्द। बात तो सीधी सी थी कि हमारे जानमें ये बाह्य पदार्थ आते हैं। और कुछ बाह्य पदार्थ साधक बनते हैं तो उनको हम व्यवहारमें प्रमाणरूप मानते हैं। वस्तु बिना हम कैसे जाने, प्रमाण क्या करें ? यो कोई कर्म बनता है। कोई विषय बनता है, कोई साधक बनता है, कोई बाह्य निमित्त बनता है, कुछ अन्तरङ्ग निमित्त बनता है, यह सब है, पर यह साझान् प्रमाण हो एसी बात नहीं है। प्रमाण तो सम्यग्ज्ञान ही हो सकता है। तो यह भी व त तुम्हारी युक्त नहीं रही कि कारकोका जो धर्म है वह प्रमाण है क्योंकि वह न सयोग रूप है न असयोग रूप है।

कारकोके कल्पित धर्मके बारेमें प्रष्टव्य विकल्प—खैर कारकोका साकल्य किसी भी रूप धर्म हो, पर यह तो बतावो कि वह धर्म कारकोसे भिन्न है या अभिन्न ? स्याद्वादमें जो एक विशद ज्ञान होता है उसका कारण यह है कि ज्ञाता किसी भी तत्त्वको एक ऋनकमें ऋक लेता है पर उसका जब प्रतिपादन करते हैं तो प्रतिपादन स्याद्वादके बिना अशक्य है। उसको किसी भी धर्मसे कह लेंगे और प्रतिपक्ष अन्य अपेक्षाओंसे और जो-जो कुछ ज्ञानमें आया है उन सबकी अपेक्षा तोड़ दे और केवल एक ही धर्मका एकान्त करके चले तो यथार्थ निरूपण नहीं हो सकता। इसी कारण स्याद्वादमें सबका समाधान भरा हुआ है। और इस शैलीसे च्युत होने पर समाधान प्राप्त नहीं होता। वह तुम्हारे धर्म कारकोका कारकोसे जुदा है या अभिन्न है ? यह कहा जा रहा है कारकसाकल्यवादियोंसे कि यदि कारकोसे जुदा है वह धर्म कारकसाकल्य कारकोसे यदि अभिन्न है तब तो या कारक हुआ या धर्म हुआ, तत्त्व क्या निकला यदि कारकधर्म कारकसे भिन्न है जो कि प्रमाणभूत माना गया है, जो जुदा जब हो गया तो धर्म अलग पड़ा और कारक अलग पड़े। अगुलीका जो भी धर्म है वह अगुलीसे जुदा है इसका अर्थ क्या है ? जुदा कहाँ है वह धर्म और किस रूप है ? क्या वह सन् स्वरूप नहीं है ? कुछ भी जुदा नहीं है फिर भी जुदा माननेकी हठ करे तो दो सत्क हो गये—एक धर्म हो गया और एक अगुली हो गयी। दो सत्त्व न्यारे-न्यारे हो गए। अगुलीके रूप, रस, गंध, स्पर्श, शक्ति जो भी धर्म माना जाय उसके बिना यह अगुली रह गयी तो अगुली क्या ? और अगुलीके आधार बिना वे रूपादिक धर्म रह गए तो वे क्या। तो कारकोका धर्म यदि कारकोसे जुदा है, उन पदार्थोंसे भिन्न है, तो या तो धर्म रह गए या कारक रह गए, कारकोका व धर्मका कुछ सम्बन्ध ही नहीं रहा। अत्यन्त भिन्नोका यदि सम्बन्ध जुड़ेगा तो सम्बन्ध किस तरह जुड़ गया ? उस सम्बन्धमें अनेक विकल्प होंगे और उनका स्वयं यह समाधान पावोगे कि अत्यन्त भिन्न पदार्थोंका सम्बन्ध एक जगह है या अनतिदूर है इतनेसे अधिक उनका कोई अर्थ नहीं है। तो जब वे धर्म और कारक भिन्न-भिन्न हुए तो उनका सम्बन्ध नहीं बनता। तो कारकोका धर्म कारकसाकल्य है यह बात सिद्ध नहीं होती।



कारककार्यको प्रमाण माननेकी अनुपपत्ति—यदि कारकोके कार्यको कारकसाकल्य कहते हों तो इस सम्बन्धमे मुझ्कारा मानना यह हुआ कि प्रमाणकी उत्पत्ति पदार्थकी ओरसे हुई। तो पदार्थ तो सदैव परिपूर्ण है। सारे प्रमाण एक साथ बनने चाहिएँ। फिर प्रमाण कुछ नहीं रहा। सीबी सी बात एक ज्ञान प्रमाण है। तना ही न माननेपर कितनी कितनी उलझने और बाते सोचनी पड़ी हैं। उन सबका कष्ट छोड़कर सीधा यह मान लें कि जो हितकी प्राप्ति कराये अहितका परिहार कराये ऐसा जो ज्ञान है वह प्रमाण है। सम्यग्ज्ञान ही प्रमाण है इस बातको सबसे पहिले कह रहे हैं प्रमाणकी परीक्षा इस ग्रथमे की जायगी कि कौन सा प्रमाण दोषमे सहित है व कौन सा प्रमाण दोषोक्ते मुक्त है, क्योंकि प्रमाणके आचार पर ही गुण और मोक्षकी व्यवस्था बनती है।

कारकोके कार्यरूप कारकसाकल्यके विकल्पका विचार सम्यग्ज्ञान ही प्रमाण है। इस प्रकरणमे एक दार्शनिकने यह बात रखी कि प्रमाण तो सब पदार्थ जुड़े जाये वह सामग्री प्रमाण है। उन पदार्थोंमे यह आत्माको भी मानता है और जो जाननेमे पदार्थ आते है उन्हें भी मानता है अर्थात् आत्मपदार्थ, प्रकाश, इन्द्रिय सबका जुड़ाव हो जाय तो प्रमाण होता है। इसका नाम रखा है कारकसाकल्य। तो पदार्थ सामग्रीके सम्बन्धमे ही पूछा जा रहा है कि कारकसाकल्य नाम किसका है। तो पहिले इन दो विकल्पोका तो खण्डन कर दिया है कि कारकोका नाम ही कारकसाकल्य है यह भी ठीक नहीं, कारकोके धर्मका नाम कारकसाकल्य है यह भी ठीक नहीं। अब तीसरा विकल्प चल रहा है कि पदार्थोंकी क्रियाका नाम कारकसाकल्य है अर्थात् आत्मा और पदार्थ इन सबका जो कार्य है वह प्रमाण है। तो इस सम्बन्धमे आपत्ति दी जा रही है।

नित्य कारकोका कार्य प्रमाण माननेपर प्रमाणोंकी युगपत् उत्पत्तिका प्रसंग कारकसाकल्यको मानने वाले विशेष प्रकारके नैयायिक और सट्ट पदार्थोंको नित्य मानते हैं। प्रत्येक पदार्थ नित्य है और अनित्य भी, ऐसा मानते हैं कि जिनमे परिणामनका कोई अवकाश-नहीं है, अपरिणामी नित्य है, तो परिणामनके विना नित्यमे यदि प्रमाणको उत्पन्न करनेकी सामर्थ्य मान ली जाय तो नित्य पदार्थोंसे सदैव प्रमाणोंकी उत्पत्ति होती रहनी चाहिए। जो पदार्थ अपरिणामी भी नित्य है, कूटस्थ कभी भी कूट भी परिणामन न कर सके ऐसे पदार्थोंसे प्रथम तो प्रमाणोंकी उत्पत्ति नहीं हो सकती। और, कदाचित् मानलो प्रमाणोंकी उत्पत्ति होने लगे तो फिरामे जो कार्य व-गा वह संदा बनना चाहिए। कार्यके सम्बन्धमे अब तो यह सुजायस है कि पदार्थ जब जिस योग्य होता है तब उससे वह कार्य बनता है। किन्तु जो सर्वथा नित्य माने तो उसका अर्थ है कि नित्य होकर यदि उससे, कार्य, बनता है तो कार्य करनेकी योग्यता भी सदैव है। तो जब योग्यता सदैव है तो कार्य सदैव

हंते रहना चाहिए । और, पदार्थोंको प्रमाण उत्पन्न होनेका कार्य मानते हैं तो सारे प्रमाण एक साथ उत्पन्न हो जाना चाहिए ।

ज्ञानरहित कारकोका कार्य प्रमाण माननेपर अव्यवस्था—यह कारक माकल्पका मन्तव्य आत्माको ज्ञानस्वभावसे रहित जैसा माननेवालोका ही एक भेद है । इसके मन्तव्यमे आत्मा ज्ञानस्वरूप नहीं है । आत्मा है, चेतन है पर वह ज्ञान करनेका स्वभाव नहीं रखता । ज्ञानके बिना ही उनका चैतनस्वरूप है और चैतन्यस्वरूप उतना है कि जिसमे ज्ञानका सम्बन्ध जोड़ने के लिए आत्माको चेतन माना है । लेकिन आत्मा स्वयं ज्ञानस्वरूप नहीं तो वहा फिर एक प्रश्न यह हो सकता है कि ज्ञानका जब आत्मा से सम्बन्ध ही कुछ नहीं रहा और ये दोनो भिन्न पदार्थ हो गए तो ज्ञान आत्मामे ही क्यों जुड़ता है अन्य पदार्थोंमे क्यों नहीं जुड़ने लगता ? इसके उत्तरमे वे नैतन्य धर्म कहकर माने ता उसमे यह बात भी समा जानी है कि उस चेतनका ज्ञानसे निकट सम्बन्ध है और वह सम्बन्ध है स्वरूप सम्बन्ध । लेकिन ऐसा विचित्र मन्तव्य है कि आत्मा तो है और वह चेतन है पर ज्ञानगून्य है । ज्ञान निकलता है प्रकृतिसे अचेतन से और उस ज्ञानका जब चेतन आत्मामे सम्बन्ध होता है तो आत्माको ज्ञान करने वाला कहते हैं । सारी हरकतें ये सब प्रकृतिमे मानी गयी है । आत्मा तो नित्य अपरिणामी है ऐसा मन्तव्य है इनका । तो जो नित्य है आत्मा और उससे निकलता है प्रमाणका कार्य तो इसका अर्थ यह है कि आत्मामेसे प्रमाण कार्य निकलनेका स्वभाव है और वह है नित्य तो उससे सभी प्रमाण एक साथ उत्पन्न हो जाना चाहिए ।

सर्वथा नित्यसे कार्यकी असिद्धि व अव्यवस्था—ऐसा नियम है कि जिस समय जो पदार्थ जिसका जनक होता है उस समय उस पदार्थकी उत्पत्ति होती ही है । जैसे कि प्रकृतिमे, प्रमाणके सम्बन्धमे उत्पन्न होने वाला प्रमाण प्रमाणके कारणसे होता ही है । अब तुमने माना है सारे प्रमाणोंका कारण नित्य कारक आत्मा आदिक सामग्री केवत आत्माको ही प्रमाणका कारण ये लोग नहीं मानते । जैसे प्रमाण बननेमें पदार्थ, इन्द्रिय, प्रकाश ये सब साधन है ऐसे ही एक आत्मा साधन है । तो प्रमाण का कारण जो कुछ भी हो वह कारकसाकल्यवादियोंके यहा नित्य माना गया है और उस नित्यसे प्रमाणरूप कार्य होता है तो इसका अर्थ यह है कि प्रमाण कार्यका जनक नित्य कारक सदैव प्रमाणकी योग्यता वाला है तब सभी प्रमाणोंकी उत्पत्ति एक साथ हो जानी चाहिए । यद्यपि कूटरथ नित्यम कार्य नहीं माना गया, फिर भी किसा प्रसंगमे जवरदस्ती कुछ मानना भी पडता है । इस जवरदस्तीके माननेमे ही दोष दिया जाता है । कुछ कूटस्थ नित्य हो, उसका कार्य न हो वह तो यहा बड़ा दोष है ही पर नित्यसे कार्य होनेमे भी एक दोष यह है कि सारे कार्य एक साथ हो जानें चाहियें ।

नित्यानित्यात्म पदार्थसे अनुरूप कार्यव्यवस्था—पदार्थ सब नित्यानित्यात्मक हैं । न सर्वथा नित्य है न सर्वथा अनित्य हैं । यदि नित्य ही हो तो भी

कार्य नहीं बन सकता और अनित्य ही हो तो भी कार्य नहीं बन सकता । पदार्थ है कोई एक, अपने अपने विशिष्ट कार्यके प्रसंगमें और वह परिणामनशील है । समय समयपर विशिष्ट विशिष्ट योग्यता आया करती है तो वह जो विशिष्ट योग्यता है वह कार्यका जनक है न कि पदार्थका नित्य स्वभाव कार्यका जनक है । इस कारण जा ऐसा मतव्य है कि कारकोके कार्यका नाम कारकसाकल्य है और कारकसाकल्य प्रमाण है वह प्रविचाग्नितरमणीय है । जैन दर्शनमें ज्ञानको प्रमाण माना है, अव्याप्ति अतिव्याप्ति असम्भव आदिक दोषोंसे रक्षित ज सम्यग्ज्ञान ३ सो प्रमाण है, इसके विपक्षमें यहा कारकसाकल्यके प्रमाणपनेकी बात चल रही है कि जो जो प्रमाणमें साधन पडते हैं उन उन पदार्थोंका जुडाव हो जाना यही प्रमाण है । उम कृड वका नाम है साकल्य सकलस्वभाव साकल्य । सकल नाम है सबका । जैसे कहते है ना सकल वन्धुवोसे प्रार्थना है सकल नाम है साकल्य । अर्थात् सबका जुडाव सबका भाव । तो वह साकल्य कारकोका काय है तो कारक तो है नित्य सो यह साकल्य अर्थात् यह प्रमाण सबका सब एक साथ हो जाना चाहिये ।

नित्यसे सतत और सकल प्रमाणोंकी उत्पत्ति न होनेपर प्रमाणविकलताका प्रसंग— यदि ऐसा कहेगे कि प्रमाणका कारण आत्मादिक मीढूद तो है नित्य, परन्तु सब प्रमाणोंकी एक साथ उत्पत्ति नहीं होती । तो जब सबकी उत्पत्ति नहीं होती तो कभी भी उत्पत्ति नहीं होना चाहिए । जो नित्य है और जिसमें कुछ करनेका स्वभाव है तो जब वह नित्य सदा है तो काम भी सदा रहना चाहिए । नित्य मीढूद होनेपर भी कम नहीं होता तो इसका अर्थ है—कभी होना ही न चाहिये, हो तो सब हो, जब प्रमाणकी उत्पत्ति नित्यसे न होनी तो सारा ससार वृ कि नित्य कारणम यह है तो प्रमाण कभी हो ही नहीं सकता । किन्तु ज्ञानके प्रमाणत्व माननेपर जैसा आवरणका क्षयोपशम है, जैसी आत्मामें योग्यता है और जैसी परिस्थिति है उस उस प्रकारसे ज्ञान होता रहता है । यहा न यह बाधा है कि सब प्रमाण एक साथ हो जाना चाहिए और न यह बाधा है कि वे भिन्न भिन्न प्रमाण कैसे होते रहते हैं ।

सर्वदा नित्यसे प्रमाणव्यवस्थाका अभाव— देखिए सर्वज्ञ भगवानके सारे प्रमाण एक साथ रहते हैं जो सबके सब केवल ज्ञानरूप हैं क्योंकि वहा आवरणका क्षय है शुद्ध ज्ञानका विकास है । तो सकल प्रमाण वने उसकी स्थिति विलक्षण हुआ करती है । वहा प्रमाण और अप्रमाणकी व्यवस्था नहीं रहती । किन्तु, जहा क्रमसे ज्ञान हो वहा प्रमाण और अप्रमाणकी व्यवस्था है । जहा सर्वदा प्रमाण है और सब कुछ ज्ञात है वह प्रमाणकी व्यवस्था क्या । वृ कि सम्यग्ज्ञान है केवलज्ञान इस कारण उसे प्रमाण कहते हैं । लेकिन जिस ज्ञानमें प्रमाण और अप्रमाण का फेर चलता रहे वहा ही तो प्रमाणकी व्यवस्था व्यवहार्य हो सकेगी । हम कभी प्रमाणरूप जानते हैं कभी अप्रमाण रूप जानते हैं तो यहा सिद्ध करना है गा कि यह प्रमाण है और यह अप्रमाण है तो इन व्यवहारी प्रमाणोंके स्वरूपमें आत्मा आदिक नित्य कारकोसे

प्रमाणकी उत्पत्ति मानी गयी तो सर्वप्रमाण होगा चाहिये । और, न हें तो कुछ भी न होना चाहिए ।

नित्यकी उपस्थितिमें कदाचित् कार्य न होने पर उस के कारणत्वका अभाव यदि ऐसा कहेंगे कि प्रात्मा आदिक जो प्रमाणके कारण है वे तो हैं सदा और प्रमाण करनेकी सामर्थ्य भी है मगर प्रमाणका स्वयं ही यथाकाल जब जो होना है, होता है तो इसके मायने है कि प्रमाण उनका कार्य नहीं रहा । आत्मा आदिक मौजूद है फिर भी प्रमाण कभी होता कभी नहीं होता तो इसके मायने यह हुआ कि आत्माका कार्य प्रमाण नहीं, कारणको कार्य प्रमाण नहीं । जैसे आकाश सदा मौजूद है फिर भी कभी प्रमाण जान बनता है कभी ही बनता है तो इसका प्रर्थ यह हुआ कि हमारे जानका कारण आकाश नहीं है । ऐसे ही ये सब कारक मौजूद है जिनके साकल्यको तुम प्रमाण कहते हो और फिर भी प्रमाण कोई कभी होता, को कभी नहीं होता तो इसका कुछ अन्य कारण खोजना चाहिए, इन कारको को प्रमाण न माने क्योंकि प्रमाणके करनेमें ममर्थ इन कारकोके मौजूद होने पर भी सर्वदिव्यमान रहने पर भी कभी प्रमाण होता है और कभी नहीं होता है इस कारण प्रमाणका स्वयं ज्ञानको छोड़कर अन्य कारणे नहीं बनता ।

आत्माको उपस्थितिमात्रसे कदाचित्क प्रमाणका कारण माननेपर आकाशादिके प्रमाणकारणत्वका प्रमाण—आयद यह भी थोड़ी बहुत बुद्धि लगाये कि प्रमाण जब हुआ तो आत्मा आदिकके रहने पर ही तो हुआ इसलिये प्रमाण आत्मा आदिकका कार्य है । यो तो आकाशके होनेपर भी हुआ तो प्रमाण आकाशका कार्य बन गया । जिसे कोई व्यवस्था बँटालने की मनमें नहीं है वह तो कुछसे भी कुछ कह सकता है चलो ऐसा ही कर लो । आकाशको भी प्रमाणका कारण मान लो । तो कहते हैं आकाशको प्रमाणका कारण मान लिया तो फिर आत्मा नामकी चीज कुछ भी रही नहीं । यह आत्मा है यह अनात्मा है भेद टारनेना तुम्हारे पास क्या सबूत रहा ? ज्ञानका साधकतम भी नहीं है । और जैसे आकाशके हनेपर प्रमाण माना ऐसे ही आत्माके होनेपर माना तो फिर भेद क्या रहा ? तो आत्माका नाम ही मिटा दो, है ही नहीं कुछ चीज । पूरे भौतिकवाद पर उत्तर आबो । अपनेको नास्तिकमयताका लाछन मिटानेके लिए आत्मा माना है पर वह तो न माननेकी तरह है । नास्तिक पुरुषोकी तरह हमारी अप्रतिष्ठा न हो इसलिए इस रूपमें आत्मा माना गया है । अब यह बतलावो कि किम्बका नाम आत्मा है किसका नाम अनात्मा है ? आकाशको अनात्मा कहेंगे ऐसा भेद डालनेका तुम्हारे पास साधन क्या रहा ? जैसे तो भेद डालनेका साधन स्पष्ट है । जहाँ ज्ञान दर्शन है वह आत्मा है । जहाँ ज्ञान दर्शन नहीं वह आत्मा नहीं । जो प्रमाणका अभिन्न आधार है, वह आत्मा है, जो प्रमाणका अभिन्न आधार नहीं वह आत्मा नहीं ।

उपस्थितिमात्रसे पदार्थको प्रमाणका कारण माननेपर आत्मा व अनात्माके विभागका अभाव - जब तुमने आकाशके होनेपर प्रमाण कार्यको माना और आत्माके होनेपर प्रमाणकार्यको माना तो आकाशमे और आत्मामे यह आत्मा है, यह अनात्मा है इस भेदके होनेका कारण क्या है सो बतलाओ ? लो, अब कारण बतलाते है सो उनका कारण सुनिये वह भी दोदापट्टीका वस्तुत्व मिलेगा । कारक साकल्यके मानने वाले जरनूनीयायक कहलाते है । यह नैयायिकोका एक भेद है । उ का कहना है कि जिसमे प्रमिति अर्थात् जग्निका समवाय सम्बन्ध रहता हो वह तो आत्मा है और जिसमे जानकारीका सम्बन्ध न बने वह अनात्मा है, और जानकारी है आत्मासे जुदी चीज । उसका सम्बन्ध बना रहे हैं । तो उसीमे ही यह प्रश्न हो जायगा कि प्रमिति आत्मामे क्यों गई और आकाशमे क्यों नहीं गई ? जानका आधार है अचेतन प्रकृति । उसका कार्य है ज्ञान । और उसका सम्बन्ध होता है आत्मामे । अथवा ज्ञान नाम का एक स्वतंत्र ही तत्त्व है आधार पृथक्की जरूरत ही नहीं है ।

आत्मामे ज्ञानके समवाय सम्बन्धकी असिद्धि - जहा द्रव्य गुण क्रिया सामान्य विशेष समवाय और अभाव ये ७ पदार्थ माने गए है तो ७ माननेका अर्थ ही यह है कि ये सबके सन स्वतंत्र है । जैसे द्रव्य भी स्वतंत्र चीज है ऐसे ही गुण भी स्वतंत्र है और समवाय स्वतंत्र है । अब समवाय गुणको द्रव्यसे जोड़ देता है तो इस तरहकी कम्पनी चलती है, उससे जगतकी व्यवस्था है । तो जैसे गुण स्वतंत्र है और द्रव्यको क्रिया स्वतंत्र है । द्रव्य अलग चीज है क्रिया अलग चीज है फिर क्रियाका द्रव्यमे जुडाव होना है उमे कहते है समवाय सम्बन्ध, ऐसे ही सामान्य अलग है विशेष अलग है, अभाव भी अलग पदार्थ है । अभावके भावने हैं पदार्थका न होना, सत्त्व न होना, एगिक्स्टेन्स न होना, तो यह न होना किस रूप है, यह 'न होना' क्या द्रव्य है, 'न होना' क्या गुण है, 'न होना' क्या क्रिया है, 'न होना' क्या समवाय है, सामान्य है ? ये तो नहीं है । ये नहीं हैं तो एक अलग चीज हो गयी, तो ऐसे आत्मा प्रमिति का समवाय है, जानकारीका समवाय है और आकाश आदिकमे नहीं है ऐसा यदि कहेगे तो प्रथम तो यह बात है कि समवाय नामका सम्बन्ध ही नहीं है इसका आगे निराकरण करेंगे । फिर जानकारीका सम्बन्ध मिला आत्मामे ही गया यह फिट बैठता ही नहीं, यदि यह प्रमाण होना नित्य पदार्थका कार्य है तो सदैव होते रहना चाहिए । सो कारकोका कार्य भी साकल्य नहीं है, प्रमाण नहीं है किन्तु ज्ञान ही प्रमाण है ।

ज्ञानातिरिक्त अन्यमे प्रमाणताकी असिद्धि - गुणआत्माका ज्ञान है और जब जिस ज्ञानके आवरण का क्षयोऽक्षय है, जैसा अन्य पदार्थका निमित्त साधन मिलता है उस कालमे उस ढगसे प्रमाण बन जाया करता है, ऐसा न मानकर इन पदार्थके जुडावका ही नाम प्रमाण मान लिया जाय तो उसमे अनेक विडम्बनाये हैं । इसी कारण लिखा हुआ भी प्रमाण नहीं है, गवाह भी प्रमाण नहीं है, आपका भोगना भी

प्रमाण नहीं है, निम्ना हुआ तो यह है, पर यह पदार्थ प्रमाण नहीं । इस लिये हुएके अर्थकी जो समझ बनती है वह ज्ञान प्रमाण है । ये कागज, ये अक्षर, यह स्याही, ये पौद्गलिक चीजें प्रमाण नहीं हैं । ये तो अचेतन हैं, गवाह भी प्रमाण नहीं है । जैसे कहते हैं ना कि तुम्हारे मुकदमेका गवाह कौन ? एक आदमी खड़ा कर दिया तो यह है प्रमाण । तो वह भी प्रमाण नहीं है । उसकी बात सुनकर जो चित्तमे ज्ञान बनता है और जो ज्ञान यह निर्णय रखता है कि यह बात सच है ऐसी सत्यताका निर्णय वाचनेवाले ज्ञानका नाम प्रमाण है वह साक्षी प्रमाण नहीं है । तो ज्ञान ही प्रमाण है । ज्ञानको छोड़कर अन्य चीजोंका प्रमाण माननेका निषेध किया जा रहा है । इस ग्रन्थ मे प्रमाणकी परीक्षा इसलिये की जा रही है कि तत्त्वका निर्णय तो प्रमाणपर ही निर्भर है । प्रमाणका ही निर्णय न हो तो तत्त्वकी सिद्धि कैसे हो सकती है । मो स्व अप्रत्यक्ष अर्थका निश्चयात्मक ज्ञान ही प्रमाण है, ऐसा हम प्रथममंत्रमे कहा गया है ।

कारकोमे स्वभावभेद माननेकी आवश्यकता ज्ञान प्रमाण है इसके विरोधमे कारकसाकल्यवादी कह रहे हैं कि कारकोंका समुदाय प्रमाण है अर्थात् आत्मा, प्रमेय पदार्थ, प्रकाश आदिक साधन इन सबका जुड़ाव प्रमाण है, इस सम्बन्ध मे चर्चा चलते-चलते जब कारकसाकल्यका स्वल्प पूछा गया तो कुछ विकल्पोंके बाद हम विकल्पपर आये कि कारकोंके कार्यका नाम कारकसाकल्य है । हम प्रसङ्गपर यह प्रश्न किया गया कि तुम्हारे यहा कारक तो नित्य है, आत्मा आदिक पदार्थ कूटस्थ नित्य अपरिणामी है, उनका कार्य यदि प्रमाण है तो वह तो सदा रहता है, तो मदैव और समस्त प्रमाण एक साथ हो जाना चाहिए । तो हम अनिष्टापत्तिके निराकरणमे यह कहेंगे कि जिस समय जो होता है, उसी प्रकार आत्मा आदिक कारकोमे प्रमाणके करनेकी समर्थता होती है । इसी कारण एक समय समस्त प्रमाणोंकी उत्पत्ति नहीं होती । मच्छाकारके अभिप्रायमे यह बात है कि आत्मा आदिक पदार्थ है तो नित्य और उनका कार्य है प्रमाण, किन्तु जब जिस समय जो प्रमाण बनता है उस समय उस प्रमाणके ही ही करनेका सामर्थ्य आत्मा आदिकमे है ।

भैया ! इस बातको तब तक/सही नहीं बैठा सकते हैं जब तक उन भिन्न भिन्न प्रमाणोंको प्रकट करनेकी सामर्थ्यका आत्मा आदिकमे भेद न मान लिया जाय, आत्मा आदिक वे ही हैं और प्रमाण होता हममे, कभी कोई कभी कोई यह बात कैसे सम्भव हो सकती है ? यहा विशेष हमीकी बात तो यह है कि ज्ञानको प्रमाण माननेमे तो उन्हें कुछ अटकन सी ही नहीं है और ज्ञानको प्रमाण न मानकर आत्मा आदिकको प्रमाण माना है । आत्मा आदिकके कार्यको तो प्रमाण कहने है पर ज्ञानको प्रमाण नहीं कह सकते ।

प्रमाणभेदका कारण — जैन दर्शनमे जिस समय जिन ज्ञानावस्थाका क्षरित-शम आत्माको मिला और इन्द्रियस्थामे जिन इन्द्रियकी समर्थता व प्रमेय पदार्थोंका

अभिप्राय होना आदिक निमित्त प्राप्त होते हैं उस समय उस प्रकारका प्रमाण जगना है। यहा मय प्रमाणाका एक माय उत्पन्न होनेका प्रसङ्ग नहीं आता। एक साथ सब प्रमाण उ पक्ष हैं, जाये उमकी स्थिति मानो पक्षी गर्माभये जैसे सबजदवेका ज्ञान। तीन कान तीन लोकक सब पदार्थोंका एक माय ज्ञान हा रहा ह तो सबजके ज्ञानमे क्या सो प्रमाणाकी व्यग्रस्था करे और क्या अप्रमाणाकी व्यवस्था करे, प्रमाण अप्रमाण की अपेक्षा रयता है और अप्रमाण प्रमाणाकी अपेक्षा रयता है अपने स्वल्पको बताने मे, उत्पत्तिमे नही। तो जब तक आत्मा आदिक नित्य कारकोमे स्वभावभेद न माना जाय, योग्यता भेद न माना जाय जब तक भिन्न भिन्न प्रमाण उत्पन्न होनेकी बात नही बन सकती।

कारकोमे स्वभावभेदका समर्थन यदि कारक पदार्थमे स्वभावभेद माने बिना नित्य पदार्थकी क्रिया अनेक प्रकारमे मान ली जाय तो एक प्रकारके अणुमे पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु सब तत्त्वका निर्माण हो जाय, हममे कौनसी कठिनाई आती थी? फिर क्यों चार जानिके अणु माने, जो कारकभावत्यवादी मानते हैं। उनका एक अभिमत है कि पृथ्वीके अणुमे पृथ्वी ही बनेगी, जलके अणुमे जल, अग्निके अणु से अग्नि और वायुके अणुमे वायु ही बनेगा। इस सम्बन्धमे जैनदर्शन यह कहता है कि ये चारोंके चांगे पुद्गल है और लक्षण सामान्यकी दृष्टिमे यह सब कुछ होनेका आधार पुद्गल अणु है। हाँ, इसी विनोपता जरूर है पर्यायस्वभावकी वजहसे कि जिम अणुमे पृथ्वी बननेका सामर्थ्य है वह अणु चिरकाल तक पृथ्वी बनानेका सामर्थ्य रखेगा। जल अग्नि बनानेका सामर्थ्य न रखेगा, किन्तु यह नियम नहीं है कि त्रिकाल पृथ्वीके अणु अलग ही हों। जैसे इस चीकीमे काठमे आप जो कुछ भी बनवायेगे दो चार सौ बप तक काठकी ही चीज बनेगी, मिट्टीकी चाज घडा आदि इससे न बन सकेगी। लेकिन यह नियम नहीं किया जा सकता कि इन काठके अणुवोमे घडा कभी न बन सकेगा। तो जैसे तुमने पृथ्वी, जल, अग्नि, वायुके अणु अलग माने है वहा एक अणुमे चारका काम आप न बना पाये और यहा एक नित्य आत्मादिक कारकसे अग्निय प्रमाणोंके क्रमसे आप काम चलाना चाहते हैं। जैसे प्रमाणके प्रसङ्गमे आत्मा आदिक कारकोमे कां० एक नित्यस्वभावका समर्थन कर रहे हैं ऐसे ही इन अणुवोमे भी एक नित्य स्वभाव वाला कुछ मान लेना चाहिये था। ये अनेक और भिन्न स्वभाव वाले चार तत्त्व माननेकी क्या जरूरत थी? तो जैसे तुम्हारे भौतिकवादके प्रसङ्गमे कारण और जानि-भेदके बिना कार्य-भेद नहीं होता है, ऐसा मानते है अर्थात् पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु ये चार प्रकारके प्रकट कार्य है तो चार प्रकारके कार्योंके लिए चार प्रकारके कारण माने गए हैं, तो वैसे जहापर कारणभेदके बिना, जातिभेदके बिना कार्यभेद नहीं होता ऐसा मतव्य रखा है ऐसे ही यहा भी मान लीजिए कि आत्मादिक कारकोमे शक्तिभेदके बिना भिन्न प्रकारके प्रमाण नहीं हो सकते, फिर इन आत्मा आदिक कारकोको सर्वथा अपरिणामी नित्य ही क्यों मानते?

प्रमाणप्रकटनपद्धति सीधी बात तो यह है कि आत्मा है, ज्ञानस्वभावी है, उपाधिके कारणसे आत्मामे ज्ञानविकाश रुका हुआ है तो जैसे आवरणका क्षयोपशम हूँ तो है सो क्षयोपशमके अवस्थाकी ऐसी ही प्रकृति है कि इन्द्रिय, पदार्थ, प्रकाश आदिक योग्य योग्य कारकोके सन्निधानमे ज्ञान होता है और ज्ञान ही वास्तवमे प्रमाण है, किन्तु इस तथ्यको स्वीकार किए बिना देवन बाहरी—बाहरी पदार्थोंको ही उनके सम्प्रहोको प्रमाण माननेकी कल्पना करना यह प्रतिष्ठाको नहीं प्राप्त हो सकता। तो एक शक्तिसे अनेक प्रकारके कार्य नहीं हो सकते। जितनी प्रकारके कार्य होते हैं उनकी प्रकारकी शक्तिया पदार्थोंमे माननी पड़ेगी। ज्ञान नाना होते हैं, प्रमाण नाना होते हैं तो इसके प्रमातामे अथवा जिन—जिनको कारक माना गया है उनमे उतने शक्तिभेद जरूर होने चाहिये। जैनदर्शनमे ज्ञानावरण कर्म ५ माने गए हैं उनमे एक मतिज्ञानावरण है, पर मतिज्ञानावरण उतने है जितनी प्रकारके मतिज्ञान हो सकते हैं, और पदार्थोंके ज्ञानकी दृष्टिसे जितनी प्रकारके पदार्थ ज्ञान मतिज्ञानमे होते हैं उतने ज्ञानावरण हो सकते हैं और उन ज्ञानावरणके क्षयोपशमसे उन उन पदार्थोंका ज्ञान होता है। घटज्ञानावरण पटज्ञानावरण, चौकीज्ञानावरण जितने चाहे ज्ञानावरण मानते जाइये, उन उनके क्षयोपशममे उतनी उतनी शक्तिया प्रकट होती हैं और उन शक्तियोंसे आत्मा ससारावस्थामे ज्ञान करता है।

स्याद्वादसे स्वभाव और शक्तिका दर्शन—इस प्रसङ्गमें कारकसाकल्यवादी जैनोपर एक आपत्ति डालते हैं कि तुम एक शक्तिसे अनेक शक्तिका धारण करना मानते हो अर्थात् द्रव्योमे एकस्वभाव होता है और उस एकस्वभावमे अनेक शक्तिया पडी होती हैं तो जिस एक शक्तिसे अनेक शक्तियोंका द्रव्य धारण करते हैं तो उन शक्तियोंमे धारणार्थ फिर अनेक शक्तियोंकी कल्पनाये करनी पड़ेगी, उस तरह अनवस्था दोष होगा। तो जैसे तुम्हारे यहा एक ही शक्तिसे अनेक कार्य मान लिए गए, एक स्वभावसे आत्मा चैतन्य स्वभावमात्र ही तो है और उस एक स्वभावसे अनेक पदार्थोंके ज्ञान की शक्ति मान ली गयी ऐसे ही हमारे यहा भी एक नित्य पदार्थ है और उससे अनेक प्रकारके प्रमाण मान लिए जायेंगे।

समाधान—यह आपत्ति उचित नहीं है, कारण यह है कि नयविवक्षामे अनेक शक्तियोंके समूहका एक स्वभाव कहा करते हैं, किन्तु उस स्वभावमे जब कार्यभेद देखते हैं तो अनेक शक्तिया कहते हैं। जैसे आत्मा एक चैतन्य स्वभावमात्र है, इसका अर्थ यह है कि द्रव्यदृष्टिसे निर्विकल्पाभिमुख पद्धतिसे आत्मा चैतन्य स्वभावमात्र है, किन्तु उस ही तत्त्वको जब हम पर्यायदृष्टिसे देखते हैं, उसके वर्तमान परिणामनका विश्लेषण करके जब हम वस्तुदृष्टिसे देखते हैं तो आत्मा अनन्त शक्तिस्वरूप है। यह पदार्थको देखनेकी पद्धति है। पदार्थ एक स्वभावरूप भी है, पदार्थ अनेक शक्तिरूप भी है। वहा एक स्वभावने अनेक शक्तियोंको धारण कर रखा हो ऐसी बात नहीं है।



पदार्थ जैसा है तैसा ही है, उसे आप कभी एक शक्तिरूप भी देख लो, कभी नाना शक्तिरूप भी देख लो ।

नित्यानित्यात्मक व उपादानभूत कारक न माननेसे विवाद— जितने ज्ञानभेद होते हैं वे अपने अपने कारणकलापोसे उतनी प्रकारके परिणामरूपसे भेद होते हैं । एक प्रत्यक्ष दृष्ट सुगम दृष्ट वातको न मानकर अप्रत्यक्ष दुर्गम तत्त्वको मानने में न जाने कितनी बुद्धिमानी पहिने समझी जाती थी । कुछ उसीमें ही एक पण्डित्य माना जाता होगा कि ऐसे निरूपणसे लोगोपर प्रभाव उाला जा सकता है यह देखो कुछ विशिष्ट और नई बात कह रहे हैं जो बात अब तक समझमें नहीं आयी । जैनदर्शन में त पदार्थके स्वरूपको सीधी रीतिसे प्रतिपादनका महत्त्व दिया गया है । तो ज्ञान ही प्रमाण है और जब जब यह आत्मा जिस जिस प्रकारकी योग्यतामें होता है तब तब उस उस प्रकारका इसके ज्ञान प्रकट होता है । इसकी अनुत्पत्ति तो सर्वथा नित्य वादियोंके हो सकती है । आत्मा नित्यानित्यात्मक है । इसका द्रव्य सदैव रहेगा अतएव नित्य है, किन्तु यह प्रति समय परिणामनशील है जो इसका स्वभाव है शक्ति है उस शक्तिका प्रति समय परिणामन होता है अत आत्मा अनित्य है । जब जब जैसी योग्यता है तब तब तैसा परिणामन होता है । जहाँ यह आत्मा पूर्ण दृष्ट हो जाता है वहाँ पर फिर सब परिणामन अन्तकाल तक प्रवृत्त परिणामन एक समान होंगे । भैया ! उपाधिके सम्बन्ध तक इस आत्मामें विभिन्न परिणामन होते हैं । इन सब विवादोका मूल तो इतना ही है कि पदार्थ नित्यानित्यात्मक नहीं माने गए । सारी समस्या नित्यानित्यात्मक माननेसे सुलभ जाती है ।

सर्वथा नित्य कारकसे कार्योत्पत्तिकी असम्भवा—पदार्थ केवल नित्य है तो कार्य कैसे होता है ? कार्यका होना नित्यसे सम्भव नहीं है । जब तक पदार्थमें विनियोग न बने, पदार्थमें परिणामन न बने तब तक कार्य कैसे हो ? और मान लो कार्य हो गया तो फिर यह बतावो कि वह कार्य उस नित्य पदार्थसे जुदा है या एकमेक है ? वह जुदा है तो फिर त्रिया किसका और कार्यका आधार क्या ? कार्यका आधार माननेसे अनित्य स्वभाव सिद्ध हो जाता है । तो प्रमाण माने गये हैं आत्मा आदिक पदार्थ और वे हैं कूटस्थ नित्य अपरिणामी और उनसे प्रमाणरूप कार्यकी सिद्धि की जा रही है तो ये सब अडचने उत्पन्न हो रही हैं इस कारक साकल्यवादीके लिये । नित्य पदार्थोंसे प्रमाणरूप कार्यकी उत्पत्ति असम्भव है और अगर होने लगे तो सारे प्रमाण एक साथ हो जायें । जब तक कारणमें कारकोमें स्वभाव भेद न पड़े तब तक भिन्न भिन्न कार्य नहीं बन सकते । अब तो यह कहेंगे अपने कारकसाकल्यके समर्थनमें कि प्रमाणके कारण तो है आत्मा आदिक, किन्तु जब सहकारी अन्य कारण मिलते हैं तब उस उस प्रकारके कार्य होते हैं । आत्मा तो अविच्छिन्न सरल नित्य है उसमें कोई हेर फेर नहीं होता, किन्तु अन्य अन्य सहकारी कारण जैसे मिलते हैं उसके अनुसार प्रमाणकी व्यवस्था चरती है, तब देशका, कारकका स्वभाव भेद बन जाता है ।

नित्य कारकमे सहकारी अपेक्षाका अकारण—यहा यह कहा गया कि आत्मा नित्य है और उसका कार्य प्रमाण है पर ये भिन्न भिन्न जो प्रमाण होत है वे आत्माके स्वभाव भेदसे नहीं होते, किन्तु सहकारी कारणोंके मिलनेका जो भेद है, कब कैसे सहकारी मिले उन भेदोंसे प्रमाणमे भेद चलता है। यह पक्ष भी सही न उतरेगा कारण यह है कि जो नित्य पदार्थ है वह अनुपकार्य होता है अर्थात् उसे किसी अन्धकी अपेक्षा नहीं होती है। उसमे जो बात पडी है वह उसमे निरपेक्ष पडी है। उसमे न विकार होगा न कोई परिणामन भेद होगा। तो नित्य पदार्थ अनुपकार्य हुआ करता है इस कारणसे सहकारीकी अपेक्षा ही नहीं बन सकती। जो कुछ सुधर सके विगड सके जिसमे कुछ परिणामन हों सके उसे ही तो सहकारीकी अपेक्षा होगी। जो कूटस्थ है नित्य है, सदैव एक स्वभाव है, सहकारी मिलकर करेंगे क्या ? वहा तो कुछ बदल होती नहीं।

कारकोके कार्यमे सहकारी अपेक्षाके विकल्प—नित्य पदार्थ नू कि अनुपकार्य है इसलिये उसमे सहकारीकी अपेक्षा नहीं बनती फिर भी माने जबरदस्ती कि सहकारीकी अपेक्षा होती ही है और उन सहकारी कारणोंके भेदसे प्रमाण भेद चलता है तो यह बतलावो कि उन सहकारी पदार्थों ने इन आत्मा आदिक नित्य पदार्थोंमे क्या सहायता दी ? क्या कोई विशेष बात उत्पन्न की ? या एक ही प्रमाणरूप कार्य को मित्र बनकर उन सहकारियोंने भी किया ? जैसे कोई गोष्ठीका मुख्य मनुष्य किसी कार्यको करता है तो सहकारी लोग क्या किया करते है ? या तो उस मुख्य पुरुषमे कुछ अतिशय पैदा करदे। खुद तो न करेंगे किन्तु उसका साहस बढादे, एक मार्ग दर्शनदे, एक तो सहकारी लोग यह काम कर सकेंगे या जिस कार्यको वह कर रहा है वहाँ ये भी साथ साथ उस ही एक कामको करने लगे या इस प्रकारसे सहकारी बन सकते हैं। तो आप्र यह बतलावो कि आत्मा आदिक नित्य पदार्थ जो भी प्रमाणका कार्य करते हैं तो वहा सहकारी कारण उन आत्मा आदिकमे क्या कोई अतिशय पैदा कर देता है, या उस एक प्रमाण रूप कार्यसे उस आत्माके साथ साथ यह भी क्रिया करता है ? जैसे व्यवहारमे मुख्य पुरुष कोई काम कर रहा है तो मित्रजन दो तरहसे उसका उपकार कर सकते है। उस मुख्य पुरुषका हीसला बढादे इस तरहसे या उस कार्यको साथ साथ करने लगे इस तरहसे तो सहकारी कारणसे जो प्रमाणरूप कार्य करनेके लिए आत्मा आदिककी सहकारता दी है तो किस प्रकारकी सहायता दी ? इन कारकोमे अतिशय पैदा कर दिया क्या।

कारकोमे अतिशयाधानकी अनुपपत्ति—यदि अतिशय सहकारियोंने पैदा कर दिया तो यह बतलावो कि यह अतिशय इन कारकोसे भिन्न है या अभिन्न है ? जो अतिशय सहकारी कारणोंने किया है प्रमाणरूप कार्यकी उत्पत्तिके लिये वह अतिशय इन कारकोसे जुदा है या इन कारकोरूप है ? यदि कहे कि कारकोसे जुदा है

वह अतिशय ता ऐसे पुढे अतिशयको कर देनेपर भी कारकका कार्य-मारा नहीं हो सकता । क्योंकि, अतिशय तो न्यारा है । और, फिर अतिशयको ही प्रमाणका कारण कह लीजिए । उम अतिशय ने ही प्रमाण किया ; । अतिशय तो आत्मासे जुदा है ना तो आ माने क्या किया ? और, गात्माका कार्य प्रमाण फिर कहा रहा, अतिशयका कार्य रहा । फिर कारककी रट छोड़ दीजिए कि कारकमाकृत्य प्रमाण है । यह तो स्व कुछ सहकारी कारणका प्रताप है । आत्मा फात्मा स्व त्याग दीजिये और यदि भिन्न अतिशय ही किया गया तो उस प्रमाणसे पहिले क्यों न अतिशय बन गया ? सहकारी कारण भी सब जगह है तो अतिशय बनता रहता । और यो ये सारे प्रमाण को उत्पन्न करदें कुछ करदे तो वही सब विप्लव हो जायगा, इस कारण यह समझना कि प्रमाणमे मुख्य कारण तो जिसका परिणामन है वह है । जब तक एक मूलक उपादान नहीं माना जाय तब तक सहकारी कारणोंसे कुछ बात बन नहीं सकती भिन्न गतिशय यदि पैदा किया तो उस अतिशयका जब कारणमे सम्बन्ध ही नहीं है और फिर यह पूछें कि सहकारी कारणमे वह अतिशय भिन्न है क्या, भिन्न है तो सहकारीका भी अतिशयसे सम्बन्ध नहीं रहा, नब तो वह किसीका भी कार्य नहीं है ।

ज्ञानको प्रमाण माननेकी अपट और सुगम वार्ता—भिन्न अतिशयसे यदि कार्यकी उत्पत्ति मान ली जाय और फिर उससे किसीका कारक नाम दिया जाय तो यह तो यो समझो कि कल्पनारूप कारीगरका महल सजा करना है । जैसे पल्पनासे कोई महल सजा करदे तो वह कल्पनामात्र है वस्तुमे वही स्वरूप तो नहीं मिल रहा । इस कारण अपनेमे कुटेव छोड़कर सीधी बात मान लें कि ज्ञान प्रमाण है जिनमे प्रकाश मिलता है, जिसमे चिज्ज्योति होती है वह ज्ञान प्रमाण है । उसको छोड़कर अन्य अन्य कारणको प्रमाण कहना केवल व्यवहारमात्र है । जैसे लगे यह कहते हैं कि दस्तावेज प्रमाण है वह अपुत्र प्रमाण है तो यह सब व्यवहार कथन है । साक्षात् प्रमाण तो ज्ञान ही होता है और न्ह ज्ञान जो स्व और अपूर्व अर्थका निश्चयात्मन होता है वह ज्ञान प्रमाण है । प्रमाणके स्वरूपको व्यवस्थामे जो जो ग्रन्थ मतव्य हो सकते हैं उनका निराकरण किया जा रहा है ।

कारकोमे अतिशयाधान द्वारा सहकारिताका अभाव—प्रमाणके स्वरूप बतानेके सङ्गमे सिद्धान्तपक्ष तो यह है कि सच्चा ज्ञान प्रमाण होता है । इसके विपरीत कारकसाकृत्य वादियोंका मतव्य है कि आत्मा, मन आदिके पदार्थोंका साकार्य प्रमाण है । इस सम्बन्धमे अनेक पक्ष, विकल्प उठाकर समाधान किया गया है । अब पृष्ठमे यह विकल्प चल रहा है कि सहकारी कारणकी अपेक्षा होनेसे आत्मा और मन आदि कारण एक साथ समस्त प्रमाणोंको उपपन्न नहीं करते, किन्तु जिन ज्ञानकी और प्रमाणकी आवश्यकता होती है उसकी उत्पत्ति होती है । यह बात निश्चित है कि जब हमारे प्रमाण नाना हो रहे हैं तो प्रमाणके कारणमे भी स्वभाव भेद होना चाहिए । वही स्वभावभेद सहकारीकी अपेक्षा करनेसे होता है । यह पूर्वपक्ष

की वार्ता है। इस प्रसंगमें यह पूछा गया कि सहकारी कारण इस आत्मा और मनमें कोई अतिशय पैदा करना है तो वह अतिशय भिन्न है या नहीं ? यदि अतिशय भिन्न है तो उत्तर दिया ही जा चुका। यदि अतिशय अभिन्न है तो सहकारी कारणोंमें प्रमाण बनानेके लिये आत्मा, मन आदि कारकोंमें अभिन्न अतिशय किया तो इसका अर्थ यह है कि सहकारी कारणोंने आत्मा और मनको ही उत्पन्न कर दिया, क्योंकि अतिशय हुआ आत्मासे भिन्न। फिर आत्मा आदिक पदार्थ नित्य कहा रहे ? इस कारण सहकारी कारण पदार्थ आत्मा आदिकमें अतिशय उत्पन्न करते हैं यह बात तो बन नहीं सकती।

सहकारियोंमें एकार्थकारिताका अभाव यदि यह पक्ष ले कि आत्मा मन आदिक जो मुख्य कारक है वे भी प्रमाण कार्यको करते हैं और सहकारी जो प्रकाश आदिक अनेक कारण है वे भी उस कार्यको करते हैं अर्थात् प्रमाणरूप एक कार्यको आत्मामन आदिक मुख्य कारक और प्रकाश आदिक सहकारी कारण ये सब मिल जुलकर एक साथ उस एक प्रमाणको करते हैं। यदि ऐसा मतव्य है तो इस सम्बन्धमें हम सहकारी कारणका तो निषेध करते नहीं ज्ञानकी उत्पत्ति होनेमें प्रमाण पदार्थ आदि ये सब सहकारी कारण तो हैं ही लेकिन सहकारी कारण भी तो तब सफल होंगे जब जो मुख्य कारण है उसमें कुछ परिणामन तो हो। अब मुख्य कारण है आत्मा, वह तो रहे अपरिणामी उसमें रच मात्र परिण मन न हो, तरगे न हो और सहकारी कारण उस प्रमाणको बनादें तो इसके कारण दो आपत्ति होगी एक तो यह कि जब आत्मा अपरिणामी है तो सहकारी कारण मिले तब भी अपरिणामी सहकारी कारण न मिले तब भी अपरिणामी, तो अतिशय क्या कर दिया ? सहकारी कारण मिलनेसे पहिले भी उन्हें कार्य करना चाहिए तथा आत्मा मन कुछ भी विक्रिया नहीं करते हैं तो सहकारी कारण मिलनेपर भी न करना चाहिये। मित्र तो साधारण सहायक बन सकते हैं, मुख्य काम तो जिसका होना है उसको ही करना पड़ेगा अब आत्मा मन आदिक तो तुम्हारे अपरिणामी रहे और सहकारी कारणने उस कार्यको कर दिया तो इसका अर्थ है कि सहकारियोंने किया, आत्मा आदिकने कुछ नहीं किया, और सहकारी कारण हैं सब अज्ञानरूप, तो कारकसाकल्यके मतव्य में प्रमाणकी व्यवस्था नहीं बन सकती।

कारकसाकल्यमें बेजोल मेलका यत्न—ज्ञान प्रमाण है, पदार्थोंका जुट जाना यह प्रमाण नहीं है। यद्यपि अनेक सहकारी कारणोंके रहते सते इस छद्मस्थ अवस्थामें इस अपूर्ण अवस्थामें आत्मा ज्ञान कर पाता है। लेकिन ज्ञानका, प्रमाणका साधकतम कोई भी सहकारी कारण नहीं है। साधकतम है ज्ञान, आत्मा। इस प्रकरणमें मुख्य बात यह समझना है कि कारकसाकल्यवादी आत्माको अपरिणामी मानते हैं। और, आत्मा मन आदिक कारकोंका सान्निध्य जुट जाय उसे प्रमाण मानते

है। इसमें दो दृष्टियाँ मिली जुनी हैं। एक तो उस जैसी दृष्टि जिस मतव्ययमें मारे जगत्का भूल एक काई ग्रह है और वह अपरिणामी है इस तरहकी दृष्टि तथा दूसरी दृष्टि वह जैसी लोकरूपव्यवहारमें करते हैं कि सब सागरी मिन जाये तो प्रमाणकी बात हांगी। जैसे कोई मुरुदमा है तो उसके जिनने सून करनेवाले तागज है, उनका जुटाव है तो इन मरके जुटावसे प्रमाण सिद्ध करते हैं। यो ही प्रमाण आत्मा मन भव जुट जाये वह प्रमाणकी चिन्ता है। इन दो का मिन करके कारकमानव्यका सिद्धान्त हुआ है।

अपरिणामीके प्रति सहकारिताका अभाव उमने आपत्ति निरवाणते प्रसङ्गमें शङ्काकारने यह बात रची कि आत्मा आदिक तो सुख कारण हैं और प्रकाश आदिक सहाकारी कारण हैं। ये कारण मिनते हैं तो प्रमाण बनता है। तो इन सहकारिणोंमें अतिशय तो नहीं किया और एक ही क मको ये जुल मिलकर करे तो आत्मा तो अपरिणामी है, जुटनेमें पहिने भी तात्का प्रसङ्ग होगा, फिर यह नहीं कह सकते कि सब मिलकर एक साथ एक प्रमाणको करते है, दूसरी बात यह भी सोचनेकी है कि सब सधन जुट जाये फिर भी सहकारी कारण पररूपसे नहीं परिणम मकने। यो कहो कि निमित्त कारण उपदानरूपसे नहीं परिणम सकते। फिर कोई क्या सहकारिता करेगे ?

परका परमे अननुष्ठान—जैसे कोई कभी बीमार हो जाय तो मिनजन क्या करेगे ? इसके गंगक, इसकी बीमारीको तीरे खीच न सकेंगे। वे वाह्य रहेंगे, विचार करेंगे, चेष्टा करेंगे, पर कभी पीडामें वे माथ नहीं दे सकते। अथवा जैसे किलीका दिमाग कमजोर हो गया हो, कुछ पागलपनकी अवस्था सी हो उस समय रिस्तेदार या मिनजन उसके बारेमें चर्चा करते है, पर कुछ चर्चा करनेवाले उस रूपसे परिणमन करके तो ठीक न कर देगे। मोहमें लोग चाहते है कि इसका आधा रोग हमें लग जाय, इसका रोग तो मिट जाय, पर कोई किसी दूसरेके रूपसे परिणम सकता है क्या ? वस्तुमें ऐसा स्वरूप ही नहीं है। तो ये सहकारी कारण मुख्य कारकोके रूपसे परिणम ही नहीं सकते। और, फिर यह भी तो सोचिये कि तुम्हारा आत्मा जब परिणमना ही नहीं है, कुछ कार्य ही नहीं करता तो जो स्वयं अकारक है, जिसमें करनेका स्वभाव नहीं पडा है वह, अन्य कितने ही सहकारी कारण जुट जाये, कभी कार्य कर ही नहीं सकता। पर्यरोको कितना ही उवाले पर वे सीक नहीं सकेंगे जिसमें जो कार्य करनेका स्वभाव नहीं है वह अनेक सन्निधान होनेपर भी उमने ह, नहीं सकना।

प्रमाणका स्वरूप और उपकार—देखो भैया ! जबरदस्तीकी खोजमें कितना बेजोड मिलान किया है, आत्मा अपरिणामी है और सब पदार्थ जुट जाये वह प्रमाण है। इन दोनोंका मेल बैठाना किना दुर्गम हो रहा है, बैठ ही नहीं सकते।

सीधी सी चीज थी ज्ञानज्योतिर्वरूप आत्मा है और उसका जो निर्दोष परिणमन है निर्दोष ज्ञान है वह प्रमाण है, इस अतन्त्रत्वपर दृष्टि न देकर बाह्यीय पदार्थोंमें उलझ कर कारकाकार्यको प्रमाण माना जा रहा है। प्रमाण तो वह रव्य है, 'ज्ञान है, जो हेयका त्याग करादे और उपादेयको ग्रहण करादे ऐसी बुद्धि उत्पन्न करे वह ज्ञान प्रमाण है। कोई जा लौकिक प्रमाण होते, कोई ज्ञान अलौकिक प्रमाण होते। तो लौकिक प्रमाणमें भी गड़ बात पायी जाती है कि उसकी दृष्टिसे जो हेय है उगे छोडदे, जो उपादेय है उसे ग्रहण करले। वह ज्ञान क्या ज्ञान है जिस ज्ञानके होनेपर अहित-बारी चीजका छोडनेका साहस न हो, अहितकारीको अहितकारी न समझ सके और हितकारीको हितकारी न जान सके। तो ज्ञानानिरिक्त जो भोग जोल सब्य है वे प्रमाण नहीं है कि तु सर्व स्थितियोंमें ज्ञान ही प्रमाण है सुविदित तो यह है प्रमाणरूप परिणमता है आत्मा। आत्मा यदि अपरिणामी है तो कितनी ही चीजे जुट जाये, प्रकाश-जुटे, मास्टर लगा दे कुछ भी कार्य करे उसमें प्रमाणता ही नहीं सकती है। तब तो जो सहकारी कारण है वे ही वास्तवमें प्रमाणके करने वाले हुए, अर्थात् प्रकाश प्रमाण हुआ, जगह आदि प्रमाण हुई।

प्रमाण आत्माका अनुपम उपकार—प्रमाण नाम है ज्ञानकी दृढताका। जाननेसे अधिक दृढता मानना है, और प्रकृत माननको अर्थात् सही ज्ञानको प्रमाण कहते हैं। दृढ बात जो खण्डनीय न हो उसे प्रमाण कहते हैं। जैसे लोह पूछते है—आपके पास कोई प्रमाण है उस सम्बन्धों ? अर्थात् निम्नका खण्डन न किया जा सके ऐसा कोई सबूत है क्या आपके पास ? तो उसके सबूत पूर्वपक्षकारके ये बाह्य पदार्थ है और जैन दर्शनमें सबूत है ज्ञान। जो प्रमाण है वह ज्ञान ही है। यदि किसीकी कल्पनामें स्थिति ऐसी है कि आत्मा तो कूटस्थ अपरिणामी है और सहकारी कारण जुटाते है तब प्रमाण बनता है। तो इसका अर्थ यह है कि अनुपकारी जो आत्मा है जो कुछ भी कार्य नहीं करता उसकी सत्कारी अपेक्षा किए बिना ही फिर तो सहकारी कारणोंसे प्रमाणकी उत्पत्ति होगी चाहिये। आत्मा मौजूद है, आत्मा जग भी नहीं परिणामना, न उसमें तरंग उठती और सत्कारी कारण वहा प्रमाण बनादे तो इसका अर्थ क्या हुआ ? सहकारी कारण भी वेज्ञानके हैं, इसका अर्थ यह है कि सहकारी कारणोंसे ही प्रमाण बना, आत्मा आदिकसे प्रमाण नहीं बना।

नित्यवादकी दृष्टिमें अपरिणामिता इस प्रसंगमें एक दृष्टि और देखो कि जिन लोगोंने आत्माका कूटस्थ अपरिणामी, अविकारी, अनुपकारी माना है उन्होंने किस नयका दृष्ट किया ? ऐसा कोई भी दर्शन नहीं है जो जैन दर्शनमें न आया हो। वस्तुस्वरूपके बारेमें जितने भी दर्शन है वे सब दर्शन जैन दर्शनसे निकले है। ऐसा कोई भी वस्तुस्वरूपका निर्दोषक दर्शन नहीं है जिसका दर्शन जैन आशयमें न हो। वे सब दर्शन सापेक्ष बन जाये तो वह जैन दर्शन कहलाने लगता है और वह एकात्मवादमें उतर जाय तो वह एक एकात्मवाद कहलाने लगता है। तो यह आत्मा अपरि-

खामी है अनुपकारी है यह सिद्धान्त कहाने निकना ? जैन दर्शनमे सभी पदार्थोंको नित्यानित्यात्मक माना है। आत्मा भी नित्यानित्यात्मक है। उममे नित्यताकी ही दृष्टि करके निरखा तो आत्मा अपरिणामी विदित हुआ।

**अपरिणामित्वकी दृष्टि**—आत्माकी यह नित्यता किस दृष्टिमे है सो मुनिये यह आत्मा एक अखण्ड पदार्थ है द्रव्य दृष्टिकी मुख्यता करके सोचते जाइए प०म शुद्ध निश्चयनयकी मुख्यता करके निहारते जाइये। यह एक स्वभावमात्र है और उस स्वभावका कभी परिणमन नहीं होता। इसके दो अर्थ लीजिये। यह आत्मा चैतन्य स्वभावी है। चैतन्य स्वभावको त्यागकर आत्मा किसी अचेत स्वभाव रूप बन जाय ऐसा नहीं होता। दूसरा अर्थ यह है कि चैतन्यस्वभावी आत्मामे जो भी परिणमन हुआ तरण हुई, अवस्था बनी ये सब पर्याय दृष्टिका विषय है और केवल द्रव्यदृष्टिकी ही निहारते तो स्वभाव अपरिणामी है आत्मा अपरिणामी है, उममे विकार नहीं है। परिणमन मानना विकार मानना यह पर्यायाधिकरणयका विषय है।

**अपरिणामी कारकसे प्रमाणकी अनुपपत्ति**—द्रव्यदृष्टिसे जो तत्त्व बसा है आत्मामे वही जिसका सर्वस्व तत्त्व बन गया तो एकाग्र हो गया। तो उस तरहका तो आत्मा माने और फिर प्रमाणके स्वरूपको सिद्ध किये बिना तो किसीकी बात चला ही नहीं सकती सो अपरिणामी आत्मा मानकर फिर प्रमाणको सिद्ध करनेकी बात जब आई तब आत्माको प्रमाणका साधन मुख्य मान लिया जाय तो अपरिणामीपनेका विनाश हो जाय परिणमन बन जायगा, है तो कारकोकी ग्राह लेनेपर पदार्थोंके सम्बन्ध जुटानेकी बात कहनी पडी। आत्मा नित्यानित्य स्वरूप है ऐसा मान लेनेपर कुछ भी व्यायाम नहीं करना पडेगा प्रमाण सिद्ध करनेके लिये। स्वयं सीवा मार्ग रखा जा सकता है। तो सहकारी कारण क्या करें यदि मुख्य कारण खुद अपरिणामी हों। जरा कोई आख उठाकर भी तनिक देख लो ऐसे आदमीके समक्ष तो कुछ सहकारी लोग कार्य कर भी सकेंगे और जो ऐसा कूटस्थ ठूठ सा बैठे हो कोई पुरुष, न कभी हरकत हुई न होगी ऐसे पुरुषका सन्निधान होना न होना बराबर है। फिर न तो आत्मा प्रमाणका कारण बना न बाह्य साधन भी प्रमाणके कारण बने। प्रमाणरूप न तो आत्मा परिणम सका न सहकारी कारण परिणम सकें और न सहकारी कारण आत्माको परिणम सकें। और आत्मा तो सहकारी कारणोंको परिणमाता ही नहीं है। इससे सभी अकारक हो गए। अब बातका ही उच्छेद हो गया। जैसे कहते हैं बात करनेके द्वार बन्द हो गया किसीसे भी कुछ उत्पन्न नहीं हो रहा। तब यह मानना चाहिए कि ममस्त भाव समस्त पदार्थ स्वरूपसे ही कार्यके करने वाले होते हैं।

**पदार्थमे परिणामशीलताका स्वभाव**—भैया ! केवल प्रमाण ही क्या, जितने भी जगतमे जो कुछ कार्य हो रहे हैं ये सब निरन्तर हो रहे हैं। किसी भी पदार्थका कोई कार्य बीचमे बन्द हो जाय, कोई पदार्थ ऐसा सोचे या चाहे कि मैं अना-

दिकालसे प्रति समान निरन्तर परिणामता चला आ रहा हूँ कुछ विश्राम ले लूँ एक समयको अपना परिणामन बन्द कर दूँ । ऐसा करनेसे सत्ताका अभाव हो जाय । प्रत्येक पदार्थमें निरन्तर कार्य हो रहे हैं, इसका कारण यह है कि प्रत्येक पदार्थ स्वरूप से ही परिणामते हैं । विभाव अवस्थामे यह तो हो सकता है कि बाह्य मरकारी कारणोंका सन्निधान पाकर यह अपनी ही सीमामे अपने ही स्वभावके विरुद्ध परिणामन कर जाय वहा भी अपने ही करतवसे, अपने ही परिणामनसे विभाव परिणामन किया पर स्वयं कोई अकारक हो और दूसरे उसे करते रहे ता जैसे यह अकारक है वैसे ही दूसरे भी अकारक है । जो नहीं परिणाम सकता उसे हजारो शक्तिया भी आ जाये पर वह परिणाम नहीं सकता । प्रत्येक पदार्थ अपने स्वरूपसे ही कार्यके करने वाले हैं ।

प्रमाणकी ज्ञानस्वरूपताका निर्णय - अब यह निखलो प्रमाण नाम क्या है ? ज्ञानकी दृढता । यह ऐसा ही है इस दृढ निश्चयका ही नाम तो प्रमाण है । अब विचार करनेकी बात है कि अगर यह निश्चय अज्ञान स्वरूप है तो वह प्रमाण ही क्या, और वह निश्चय ज्ञान स्वरूप है तो यही सिद्ध हुआ कि ज्ञान प्रमाण है । पदार्थोंका मिलन जुलन प्रमाण नहीं, किन्तु ज्ञान प्रमाण है । और वह ज्ञान कोई स्वतंत्र पदार्थ नहीं है, कभी हुआ कभी और किस्मका हुआ कभी और ढगका हुआ, ऐसा ज्ञान कोई स्वतंत्र वस्तु नहीं है । अथवा स्वतंत्र वस्तु माने तो ज्ञान और ज्ञानमयका अभेद करके मानना होगा । जो ज्ञानस्वरूप है वह स्वतंत्र वस्तु है । वह आत्मा धर्म है, ज्ञान धर्म है । आत्माके नाना परिणमन होते है । जब सम्यग्ज्ञान रूपसे परिणमन हुआ तब वह प्रमाण है, जब सदोष ज्ञानरूपसे परिणमा तब वह प्रमाणाभास है, इनकी व्यवस्था सम्यग्ज्ञान और मिथ्याज्ञानसे है, पदार्थोंके जुटावसे नहीं । किसी भी घटनामे अनेक सबूत दिये जानेपर भी वादी प्रतिवादी, जज, श्रोता वकील सब अपना अपना ज्ञान बना रहे है और फिर उस ज्ञानसे प्रमाणता उत्पन्न हुई । बाह्य तो सहकारी कारणमात्र है । इन बाह्य पदार्थोंसे प्रमाण उत्पन्न नहीं होता, किन्तु आत्माके ज्ञान परिणमनसे ही प्रमाण उत्पन्न होता है ।

सर्वथा नित्योसे कार्यक्रमकी उत्पत्ति सिद्ध करनेकी युक्तिका निराकरण—आत्मा आदिक कारणोंको प्रमाणका साधकतम माननेपर यह आपत्ति दी थी कि तुम्हारे मन्तव्यमे आत्मा आदिक तो नित्य है तब समस्त प्रमाण एक साथ उत्पन्न हो जाने चाहिए ? इस समाधानमे शकाकार यह कह रहा है कि जितने भी कार्य होते हैं वे सामग्रीसे उत्पन्न होनेका स्वभाव रखते है अर्थात् किसी कार्यके सम्बन्धमे जिन जिन कारणोंका सद्भाव चाहिए उन सबकी समग्रता हो जाय तो कार्य सामग्रीसे उत्पन्न होता है और सामग्री अनेक कारणोंके समन्वयको कहते हैं । तो समस्त कारण जुट जानेपर कार्य होता है इस कारण प्रत्येक पदार्थ नित्य भी हैं और उनका करनेका स्वभाव भी है । लेकिन जब तक इस तरहकी असमग्रता रहती है, तब तक तो



कार्यकी उत्पत्ति नहीं होनी, इसी कारणमे सभी प्रमाण एक साथ नहीं उत्पन्न होते । इस पर आचार्य देव समाधान करते हैं कि कोईसा भी एक भाव हो कि वह नित्य है तो कार्यकी उत्पत्ति करनेमे समर्थ है तो समर्थ ही है । फिर किसी भी समर्थ नित्य पदार्थ को अग्न अन्न कारणोंकी अपेक्षा न होना चाहिए । यदि कोई पदार्थ किसी कायके करनेमे समर्थ है तो उसको परकी अपेक्षा नहीं है । और यदि परकी अपेक्षा है तो इस का अर्थ है कि स्वयं वायुमे समर्थ नहीं है ।

कारणकारकत्वमे उपादाननिमित्तकी व्यवस्थाका अभाव—एक भी कोई पदार्थ यदि क यको उत्पन्न करनेकी सामर्थ्य रखता है । तो उस कायमे ही कार्य उत्पन्न हूँ ना चाहिए । तब तो किसी भी पदार्थमे कायके उत्पन्न करनेका स्वभाव नहीं हो जाता । यह बात बनी जा रही है उम मिद्वान्तके लिए जा मिद्वान्त उपादान निमित्त की बात या न करके केवल सब कारणोंके जुटनेसे कार्य होता है इतना भर मानते हैं और इस भाव्यनामे उम कायके प्रति सभी कारणोंका एक समान स्थान दिया जाता है वहा यह आपत्ति आये । यदि किसी एक पदार्थको उपादान मान ले गौर अनेक पदार्थ निमित्त बने रहे और उनका निमित्त पाकर उस पदार्थमे कार्य चलता रहे तो यह ता वस्तुस्वरूपके अनुसूचन ही बात है और ऐसा होता है । जैसे रोटी बनी तो उस का उपादान तो आटा है और निमित्त है बनाने वाला, अग्नि, चकला, बेलन, पानी आदि जिन जिन साधनोंकी वहा जरूरत हुई वे अन्य पदार्थ निमित्त कारण हैं जो कि रोटी रूप तो न परिणाम सके, परन्तु जिनके सन्निधान बिना रोटीका कार्य नहीं बन सकता । तो यहा उपादान और निमित्तकी व्यवस्था है । यदि यहा भी रोटी नामक कायके लिये आटा, चकला, बेलन सबका एकमा ही बने, उपादान निमित्तकी व्यवस्था न रहे तब वहा ये सारे प्रश्न उठ सकते हैं कि किसी एक पदार्थमे रोटीको उत्पन्न करनेकी सामर्थ्य है या नहीं, यदि है तो एक साथ वह सब कार्य हो जाना चाहिए । और, यदि किसीमे सामर्थ्य नहीं है तो सबका म्लिकर भी न होना चाहिए लेकिन जो उपादान निमित्तकी व्यवस्था है उस व्यवस्थामे यह आपत्ति नहीं आती ।

प्रमाणके प्रसङ्गमे उपादाननिमित्तकी व्यवस्था—उपादान कारण जिस योग्य परिणामरूप है अपनी योग्यताके अनुसार बाह्य पदार्थोंका निमित्त पाकर परिणाम जाता है, यही बात छद्मस्थ जीवोंके ज्ञानकी है, प्रमाणकी है । हम आप सब आत्मा प्रमाणरूप परिणामते हैं हम प्रमाणका उपादान आत्मा है । भेदबिबक्षासे साधकतम ज्ञान है और उम ज्ञानविकासमे, इस अपूर्व अवस्थामे इन्द्रिय, प्रकाश, पदार्थकी सन्मुखता इन सबकी आवश्यकता होती है । तो ये सब निमित्त कारण हुए कि तु प्रमाण तो ज्ञान ही हुआ, क्योंकि प्रमाणरूप परिणामा है ज्ञान प्रथवा आत्मा । इन सब सन्निधानोंके होनेपर भी प्रकाश कही ज्ञानरूप नहीं परिणामा, प्रमेय पदार्थ कही ज्ञानरूप नहीं परिणामा । तो उपादान और निमित्तकी व्यवस्थामे तो कायकी





अपेक्षा तो उपकारकोमे हुआ करती है, जो कुछ कर सके और जिममे कुछ किया जा सके तो अतिशयकी व्यवस्था बनती है अन्यथा यदि अनुपकारक कारणोंसे भी अतिशय बन जाय तो बड़ी अन्यवस्था हो जायगी । मिट्टीसे घडा बनाना है तो जुलाहेसे फिर उसमे अनिशय पैदा करावे क्योंकि अटपट कारणोंसे भी अतिशय बनने लगे । तो अनुपकारक जो कारण है उनका मौजूद होना न मौजूद होनेकी तरह है । मानना आपको यह हर जगह पड़ेगा कि व्त्येक कार्य केवल एक केवलमे हुआ करता है । ज्ञानका उपादानकारण तो आत्माको मा ले और बाकी सबको बाह्य निमित्त मानले तो कुछ आपत्ति नहीं रहती ।

कारकोमे विरुद्ध धर्मोका अघ्यास - लंकेमे प्रमाणरूप कायमे सबका एक स्थान रहे और सबका साकल्य हो, समूह हं तब वह उत्पन्न होता है, यो उस कार्यमे साकल्यरूप मानना यह युक्तिविरुद्ध बात है । वही केवल यदि कोई कार्यको करता है तो सभी कार्य एक साथ होने चाहिये और केवल यदि कार्यको नहीं करता, कुछ सामग्री मिलनेपर कार्य उत्पन्न होता है तो फिर कारकमे करण वभावता व एकस्वभावता नहीं रही, क्योंकि बाह्य सामग्री मिलनेपर कार्य करना और बाह्य सामग्री न मिलने पर काय न करना ऐसे विरुद्ध दो धर्म आ गए तब स्वभावभेद बन ही गया । इस प्रकार कारकसाकल्यका कोई स्वरूप नहीं बनता । अतः प्रमाण सीधा ज्ञानको मान लीजिए, कारकोके जुटावको प्रमाण नहीं मानो वहा यह व्यवस्था तो बना लीजिए कि प्रमाण तो ज्ञान है और वह आत्माका कार्य है और उस उत्पत्तिमे किसी परिस्थितिमे बाह्य साधन कारण हुआ करते हैं । इसके विरुद्ध अज्ञानरूप अथवा ज्ञानरूप सामग्रीको, साकल्यको कारण मानना युक्त नहीं है ।

साकल्यकी अनुपपत्ति अब अन्तिम बात इस प्रसङ्गमे यह पूछ रहे है कि खैर, थोड़ी देरको इतनी बात मान लें कि समस्त कारकोका साकल्य प्रमाणका साधकतम है तो यहा अब ये दो बातें हो गयी - एक समूह बना और उस समूहको जो बना रहा हो वह अर्थात् याने वे सब कारक पदार्थ । तो वह साकल्य कैसे बना ? क्या समस्त कारक साकल्योके उत्पन्न करनेमे प्रवृत्त होते है या छ कारक साकल्यको उत्पन्न किया करते है ? अर्थात् समूहको सब कारक मिलकर बनाते है ? यदि सब पदार्थ साकल्यको उत्पन्न करते हैं तो अभी साकल्यका स्वरूप ही नहीं बन पाया तो उनको हम सकल मानने लगे यह भी असिद्धि है । दूसरी बात यह है कि साकल्यकी सिद्धि हो तो मालूम पडे कि इसका नाम सकल है । जब सकल समझमे आये तो साकल्यकी सिद्धि हो । यो अन्योन्याशय दोष हो गया । तो सब सकल कारक मिलकर साकल्य उत्पन्न करते हैं और वह साकल्यप्रमाणका साधकतम है, इस तरह साकल्य प्रमाण बनता है, ये सब बातें कंगोल कल्पनाकी चीजे हुई । यदि कहें कि दो चार कारक मिलकर साकल्यको सिद्ध करते है तो इसमे तो अन्यवस्था है, कभी कोई कभी कोई साकल्यको उत्पन्न करदे तो प्रमाण अप्रमाणकी कुछ व्यवस्था ही न रही ।

प्रमाणमे करणान्तरकी कल्पनाका व्यर्थ प्रयास - भला, जिस स्वभावसे तुम इन पदार्थोंको चाहे वे सकल हो या असकल, साकल्यको उत्पन्न करनेवाला मानते, उसी स्वभावसे प्रमाणको उत्पन्न करनेवाला क्यों नहीं मान लेते ? व्यर्थमे क्यों एक बीचमे साकल्यकी कल्पना करते ? शायद यह कहो कि कोई भी कार्य करणके बिना नहीं होता, लिखनेकाकार्य लेखनी बिना नहीं होता तो प्रमाणका भी कार्य किसी करण द्वारा तो होना चाहिए । तो साकल्यकी कल्पना सही है, तो कहते है कि प्रमाणके उत्पन्न होनेमे करण तुमने साकल्य माना तो साकल्यके बननेमे करण दूसरा मानो फिर उसका करण तीसरा मानो, इस तरह करणकी ही अनवस्था हो जायगी ।

कारकसाकल्यकी अर्धक्षसिद्धताका अभाव अन्तमे एक सीवे स्पष्टपसे भङ्गाकार यो बात रख रहा है कि भाई यह तो प्रत्यक्ष सिद्ध बात है कि पदार्थोंकी सामग्री जुटती है तब प्रमाण बनता है, इसमे दोषकी क्या बात है ? जो हेरफेरकर तुम हमारे मतव्यका खण्डन करते हो ? समाधान यह दिया जा रहा है कि प्रत्यक्ष सिद्ध होता तो हम खण्डन कैसे करते ? आत्मा और मनका संयोग ये सब अतीन्द्रिय बातें है । इसमे प्रत्यक्षकी गति ही नहीं हो रही, केवल कुछ एक अनुमानसे यो कहें कि जब किसी विशिष्ट अर्थकी उपलब्धि हो रही है तो उसमे कोई करण अवश्य है । और, वह करण साकल्य है या कुछ भी है । यो हम करणकी कल्पना मानते है और इस तरहसे हमारा साकल्य सिद्ध होता है । कहते हैं कि यह भी बात युक्त नहीं है कारण कि साकल्यका स्वरूप ही सिद्ध नहीं है । सब कारकोको, साकल्यको एक समान स्थान मानकर प्रमाण माना जाना युक्त नहीं है । दूसरे यह आत्मा और मन प्रत्यक्ष भी नहीं है और जिनको यह आत्मा पूर्ण प्रत्यक्ष हो जाता है उनके यहा सब ही प्रमाण है, केवल ज्ञान है, सर्वज्ञता है, वहा प्रमाण और अप्रमाणकी व्यवस्था करने हम नहीं जा रहे, हम तो इस लोकव्यवहारमे और जब तक उस सर्वज्ञपदकी प्राप्ति नहीं हुई है, तब तकके प्रसङ्गमे प्रमाण और अप्रमाणके व्यवस्थाकी बात कह रहे हैं । इसमे सकल कारकोका प्रसङ्ग कारकसाकल्य है यह बात भी तुम्हारी नहीं बनती ।

कारकसाकल्यकी प्रमाणताका निराकरण - देखिये । कारकसाकल्यके स्वरूपकी ही सिद्धि नहीं है । तुम क्या स्वरूप मानते हो ? सकल कारकोका नाम साकल्य है, इसका भी खण्डन किया । कारकोका धर्म भी साकल्य नहीं है, कारकोका कार्य भी साकल्य नहीं है । अब क्या इन पदार्थोंसे भिन्न अन्य पदार्थको साकल्य मानोगे ? यदि अन्य पदार्थको साकल्य मानोगे तो सभी साकल्य हो गए । तो हमेशा ही प्रमाण होते रहना चाहिए । तो सभी जीव सर्वज्ञ सर्वदर्शी बन जायेंगे । तो कारक साकल्य प्रमाण नहीं है क्योंकि उसका स्वरूप नहीं बनता और कदाचिन् स्वरूप भी बन जाय तो ज्ञानका व्यवधान हो गया । अर्थात् प्रमाणका कारण साक्षात् तो ज्ञान है और अन्य कारण एक व्यवहित कारण है । इसलिए प्रमाण ज्ञान ही है । ज्ञानको

छे डकर अन्य-अन्य बाते प्रमाण नहीं है। यहा तक कारकसाकल्यका प्रकरण चला। अब सन्निकर्ष प्रमाण है, इन्द्रिय और पदार्थका सम्बन्ध प्रमाण है इसपर चर्चा चलेगी।

सन्निकर्षके प्रामाण्यका पूर्वपक्ष - इन्द्रिय और पदार्थके सन्निकर्षको प्रमाण मानने वाले दार्शनिक कह रहे हैं कि कारकसाकल्य तो असिद्ध स्वरूप है, अतएव उसमे प्रमाणाता नहीं है तो न होओ, अपने सन्निकर्षका स्वरूप तो सिद्ध और प्रमितिकी उत्पत्तिमे साधकतम है अतः सन्निकर्ष तो प्रमाण होना ही चाहिए। सन्निकर्षका अर्थ है इन्द्रिय और पदार्थका सम्बन्ध होना जैसे जब आखीसे देखते है तो लोकमे भी यह व्यवहार किया जाता है कि आखकी और पदार्थकी भिन्नत हुआ। जैसे किसी पुरुषका किसी दूसरे पुरुषसे मिलाप होता है तो कहते है आखसे आख भिडी, ऐसे ही पदार्थ से इन्द्रियका सन्निकर्ष हुआ और जब सन्निकर्ष हुआ तब प्रमाणाता आती है। जब किसी वस्तुको हाथसे छूते है तो स्पशका ज्ञान होता है और वह प्रमाण होता है। जब रसना इन्द्रियसे किसी पदार्थका सम्बन्ध होता है तो रसका ज्ञान होता और वह प्रमाण होता है। जब रसना इन्द्रियसे किसी पदार्थका सम्बन्ध होता है तो रसका ज्ञान होता और वह प्रमाण होता है, ऐसे ही आखसे जब हम किसी पदार्थको निरखते है तो नेत्र दृष्टिका पदार्थसे सम्बन्ध हुआ और उसमे ज्ञान हुआ और प्रमाण हुआ। इस तरह सन्निकर्ष अर्थात् इन्द्रिय और पदार्थका भिन्नत प्रमिति क्रियामे साधकतम है, इन्द्रिय और पदार्थमे भिन्नत हुए बिना न ज्ञान होता और न प्रमाण होता है, तब सन्निकर्ष प्रमाण है। स्वापूर्वार्थव्यवसायात्मक ज्ञान प्रमाण नहीं है, किन्तु इन्द्रिय और पदार्थका सम्बन्ध प्रमाण है ऐसा सन्निकर्षवादी अपना मतव्य रख रहे हैं।

सन्निकर्षके स्वरूपका विवरण-- सन्निकर्षके सम्बन्धमे बहुत प्रसिद्ध बात है कि नेत्रका और घटका सयोग हुआ, सब लोग कहते है। चक्षुसे ग्रहण करके घटका जो परिज्ञान हुआ वह प्रमाण है क्योंकि इन्द्रियका और घटका सयोग हो गया और घटमे जो रूप है, जो काला नीला आदिक रूप है उस रूपका घटसे है समवाय और घटसे है नेत्रका सयोग। तो नेत्रका रूपसे सगुक्तसमवाय हो गया। जैसे यह घडी है, बहुत प्रसिद्ध बात है कि हम यह कहते है कि नेत्र और घडीकी भिन्नत हुई तब हमने जाना कि यह घडी है। तो घडीका जो कुछ आकार है इस आकारसे भिन्नत हुई, तो घडीसे नेत्रका सयोग हुआ, पर घडीमे जो रूप है, सपेदी है, इस सपेदीसे आखका सयोग नहीं हुआ, किन्तु घडीमे समवायसम्बन्ध से रहनेवाला जो रूप है तो रूपधाली घडीका सयोग हुआ सो नेत्रका रूपसे सयुक्तसमवाय है याने इन्द्रियसे सयोगमे आने वाली घडीमे रूपका समवाय है। समवायका अर्थ है तादात्म्य जैसा सम्बन्ध। घडीमे रूप तादात्म्य सम्बन्धमे रह रहा है ऐसा तो जैन सिद्धान्त कहता है, सन्निकर्षवादी तादात्म्यसम्बन्धको नहीं मानते, समवाय सम्बन्ध मानते है।

समवाय सम्बन्ध माननेका कारण-- समवाय सम्बन्ध माननेका उनके

दर्शनमें यह कारण है कि वे द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष समवाय और अभाव इस प्रकार ७ पदार्थ माने हैं। जैन सिद्धान्तमें तो एक पदार्थ है जो सत् है जिसे द्रव्य कहते हैं, द्रव्य गुणमय है, द्रव्य पर्यायमय है। द्रव्यमें ही सामान्यका बोध है, द्रव्यमें ही विशेषका बोध है और किसी द्रव्यरहित द्रव्यके पाये जानेका नाम अभाव है। जैसे कोई कहे कि अमुक कमरेमेंसे समयसारकी पुस्तक उठा लावो और वहा समयसारकी पुस्तक है नहीं कहा गया कि चौकीपर पुस्तक रखी है सो उठा लावो। तो यह भ्राम्यी गया और कमरेमें देखकर कर्ता है कि वहा तो पुस्तक नहीं है, तो यह कहता है कि तूने आखो देखा है कि वहाँ पुस्तक नहीं है ? तो वह कहता है—हा हमने खूब देखा, वहा पुस्तक नहीं है। तो पुस्तकका जो अभाव है वह भी देखनेकी चीज है क्या ? उसने क्या देखा जिसे यह कहता है कि हमने खूब देखा वहा पुस्तक नहीं है। तो उसने पुस्तकरहित चौकीको देखा। तो केवल चौकीके देखनेका ही नाम है पुस्तकका अभाव। अभाव नामकी कोई अलग चीज नहीं है किन्तु वहाँ अभावको भी अलग तत्त्व माना गया है। तो जहा द्रव्य, गुण आदिक पदार्थ न्यारे-न्यारे हैं तो द्रव्यमें गुण नादात्म्यसे रहते हैं फिर यह नहीं कह सकते। तादात्म्यका तो अर्थ है कि वही आत्मा है उसका। तो जब जुदे-जुदे पदार्थ मान लिये द्रव्यगुणको तो समवाय सम्बन्ध उन्हें मानना पडा। समवाय सम्बन्ध सयोगकी अपेक्षा विशिष्ट निकट सम्बन्ध है, तो नेत्रका तो है घड़ीसे सयोग और नेत्रका रूपसे है सयुक्त समवाय और रूपमें जो रूपत्व है उस रूपत्वके साथ है नेत्रका सयुक्त समवेत सम्बन्ध अर्थात् रूपमें रूपत्वका समवाय है, तो नेत्रका घड़ीसे सयोग है नेत्रका रूपमें सयुक्तसमवाय है और नेत्रका रूपत्वसे समवेत समवाय है। यह बात बहुत प्रसिद्ध है और समझमें आ सकती है तो हमारा सन्निकर्ष ही ज्ञानका जनक है और प्रमाण है ऐसा सन्निकर्षवादी कहते जा रहे हैं।

समवाय सम्बन्धके मूलमें सत्त्वभेद - यहा एक प्रश्न हो रहा है कि जैसे उन्होंने द्रव्य गुण क्रियाको जुदा पदार्थ माना है इसी प्रकार जैन सिद्धान्तमें भी तो ९ पदार्थ कहे गए हैं फिर उनको जुदे पदार्थ माननेका निराकरण क्यों किया गया है ? उत्तर - कहे गए है कही कही ९ पदार्थ, लेकिन वहा पदार्थका अर्थ है पदका अर्थ। जो पद कहा है, जो शब्द कहा है उसका वाच्य जो कुछ अर्थ है वह है पदार्थ। भिन्न सत् वाता है ऐसा पदार्थका अर्थ नहीं है। मूल पदार्थ तो वहा दो ही हैं—जीव और अजीव। जीवमें अजीवके आनेका नाम आश्रय है, सो यह आश्रय जब उभयदृष्टि से देखें तो जीवगत है और अजीवद्रव्यदृष्टिसे देखें तो अजीवगत है, किन्तु वहाँ ७ पदार्थ भिन्न-भिन्न सत् माने गए हैं। और, उनका समवाय सम्बन्ध माना है, उस सिद्धान्त में द्रव्य और द्रव्यका तो मयोग सम्बन्ध है और द्रव्यके साथ गुण कर्म सामान्य विशेष आदिकक समवाय सम्बन्ध होता है। यों समझिये कि अति निकट और विशिष्ट सवध का नाम समवाम है और बाह्य सम्बन्धका नाम सयोग है।

सन्निकर्षकी प्रभितिक्रियामें साधकतमताके समर्थनका पक्ष—सन्निकर्ष

प्रमाण ज्ञानकी सर्व स्थिति गेमे निहारले, इन्द्रियका और पदार्थका जब भिडन्त हो, सम्बन्ध हो तब ज्ञान होता है, तो सन्निकर्ष प्रमाण है और सन्निकर्ष ही ज्ञानका साधकतम है, जो साधकतम हो सो प्रमाण है। यहा ज्ञान और अज्ञानकी बात नहीं है। जाननेका नाम प्रमाण नहीं है और अज्ञानका भी नाम प्रमाण नहीं है, किन्तु जो प्रमिति क्रियामे साधकतम हो वह प्रमाण है। ज्ञानका नाम प्रमाण क्यों नहीं है? यो कि ज्ञानके साथ प्रमाणका नियम नहीं है कि जो जो ज्ञान हो सो प्रमाण है। सशय ज्ञान, विपर्ययज्ञान, वे भी तो ज्ञान हैं, पर प्रमाण कहा? और अज्ञान भी प्रमाण नहीं ऐसा भी नहीं है, जैसे ये प्रमेय पदार्थ हैं ये पदार्थ न हो तो ज्ञान कहासे हो? तो जानकारीकी क्रियामे ये पदार्थ साधकतम है कि नहीं? सामकतम है और प्रमाण हो रहे है। तो ज्ञान होना या अज्ञान होना इनकी प्रमाणताके साथ व्याप्ति नहीं है किन्तु तो जानकारीमे, प्रमिति क्रियामे साधकतम हो, जिसके बिना ज्ञान न हो सके वह प्रमाण है और वह साधकतम है इन्द्रिय और पदार्थका सम्बन्ध। इसलिए सन्निकर्ष प्रमाण है, ज्ञान प्रमाण है, ऐसा सन्निकर्षवादी कह रहे है।

सन्निकर्षकी प्रमितिक्रियामे साधकतमताका अभाव—अब इसका समाधान सुनिये। सन्निकर्षवादियोने जो यह युक्ति दी थी कि प्रमितिकी उत्पत्तिमे साधकतम सन्निकर्ष है यह बात गलत है। सन्निकर्ष जानकारी उत्पत्तिमे साधकतम नहीं है। साधकतमका अर्थ होता है जो खास साधन हो। जैसे पेन्सिलके छीलनेमे चाकू साधनतम है, पेन्सिल भी ले लो और आदमी भी बैठा हो और चाकू न हो तो पेन्सिल छीलें कैसे? बहुत प्रसिद्ध बात है कि छेदनक्रियामे साधकतम चाकू है ऐसे ही जानकारीकी क्रियामे साधकतम सन्निकर्षको कहते हो यह बात सही नहीं है। क्योंकि साधकतम उसे कहते है कि जिसके सद्भावमे प्रमितिकी भाववत्ता हो अर्थात् जानकारी हो और जिसके अभावमे प्रमितिकी अभाववत्ता हो याने जानकारी न हो वही तो साधकतम है जिसके होनेपर कार्य हो और जिसके न होनेपर कार्य न हो वही तो कार्यमे साधकतम है, पर यह बात सन्निकर्षमे सम्भव नहीं है क्योंकि सन्निकर्षका सद्भाव होनेपर भी कही-कही जानकारी नहीं बनती और कही-कही सन्निकर्ष न होनेपर भी जानकारी हो जाती है, इस कारण सन्निकर्ष प्रमाण नहीं है।

सन्निकर्ष होनेपर प्रमाणकी अनुपपत्ति—ऐसी कौनसी परिस्थितिया है कि जहा इन्द्रिय और पदार्थका सम्बन्ध भी हो रहा है और फिर भी जानकारी नहीं हो रही? प्रथम तो वही परिस्थिति ले लो। यहा इन्द्रियोका और आकाशका सम्बन्ध है और जानकारी नहीं हो रही आकाश की। आकाशसे भी इन्द्रियोकी भिडन्त है पर आकाश तो जान नहीं रहा है, इसी प्रकार और और भी सूक्ष्म मूर्त पदार्थ व अमूर्त पदार्थ है, उनके साथ भी इन्द्रियका सम्बन्ध है, जहा इन्द्रिय है वहा वह भी हैं, पर नहीं जानकारी होती है। तो यह तो समझ लीजये कि इन्द्रियका सयोग होनेपर भी



जानकारी नहीं हा रही है, अब दूगरी बात सुनिये । इन्द्रियाका स तुक्त समवाय होनेपर भी जानकारी नहीं हा रही है, जैसे इस घडीमे आसोका सयोग है और घडीमे रस भी ना है, तो घडीमे जैसे रुपका समवाय है, मे ही उसमे रसका भी समवाय है, और आसोका रसमे सतुक्त समवाय हो रहा है पर जान तो रसका नहीं हो रहा है । आसोका घडीमे सयोग है और घडीमे रसका समवाय है तो रसके साथ सतुक्त समवाय हो गया कि नहीं ? मगर जानकारी नहीं हो रही । तीसरी बात सतुक्त समवेतसमवाय की देगो —इस घडीमे रसका समवाय है और रसमे रसत्वका समवाय है तो आसोका रस रसके साथ सतुक्तसमवेतसमवाय हो गया मगर रसत्वका ज्ञान तो नहीं हो रहा । यदि सन्निकर्ष होनेपर भी ज्ञान नहीं होता तब सन्निकर्ष जानकारीमे साधकताम किम तरह है ?

सन्निकर्षमे मग्नत्वकी प्रधानता—यहा एक जगह उठी है कि नेत्र इन्द्रिय का रस विषय ही नहीं है तो रसके साथ नेत्रइन्द्रियकी व्यभिचारिता क्यों दिवाई जा रही है ? यहा यह बात कह रहे है कि नेत्रका रसके साथ सतुक्तसमवाय है अर्थात् नेत्र इन्द्रियके सयोगमे आसोका घडीमे रसका समवाय है, रसके साथ इन्द्रियका साक्षात् सम्बन्धकी बात नहीं कह रहे, रससे इन्द्रियका साक्षात् सम्बन्ध होता ही नहीं जब व भी भोजन करते है तो उस समय भी रसका रसना इन्द्रियमे सम्बन्ध नहीं होता । साक्षात्, किन्तु रसना इन्द्रियमे भोज्य पदार्थका सम्बन्ध होता है और भोज्य पदार्थमे है रसका समवाय तो वहा भी इन्डाइरेक्ट सम्बन्ध है । ऐसे ही इन्डाइरेक्ट सतुक्तसमवायता सम्बन्ध है नेत्रेन्द्रियसे रसका भी सतुक्त समवाय है । नेत्रका रसमे समवाय नहीं कह रहे, न नेत्रका रसमे समवाय है, न रुपका नेत्रसे समवाय है, किन्तु सतुक्त चीजमे समवाय सम्बन्धसे रहनेवाला जैसा रस है वैसा ही रुप है । इन्द्रियके सयोगमे जो चीज आसो है उसमे जितनी भी समवाय सम्बन्धसे रहने वाली बातें है उन सब का नेत्रइन्द्रियसे सतुक्त समवाय सम्बन्ध है लेकिन ज्ञान नहीं होता । यहा विषयकी बात नहीं बही जा रही है । विषयकी बात कही जाय तो सन्निकर्ष नहीं रहा । सन्निकर्षमे तो सम्बन्धकी बात है । तो केवल सम्बन्धकी दृष्टिमे निहारना है यह बात । विषयके तो मायने ज्ञानका सम्बन्ध है, ज्ञानकी बात कही जा रही है । ज्ञान प्रमाण है यह तो जैन दर्शनका सिद्धान्त है । सन्निकर्ष प्रमाणकी बात तो उस सन्निकर्षमे सम्बन्ध की दृष्टिसे निहारना है । तो इन्द्रियका सयोग होनेपर भी, इन्द्रियका सतुक्तसमवाय होनेपर भी इन्द्रियका सतुक्तसमवेतसमवाय होनेपर भी ज्ञान नहीं होता अतः सन्निकर्ष प्रमाण नहीं है ।

सन्निकर्षके अभावमे भी प्रमाणकी उत्पत्ति—अब कुछ परिस्थितिया ऐसी देखिये कि जहा सन्निकर्षका अभाव होनेपर भी जानकारी बन जाती है, प्रमाण हो जाता है । अतएव सन्निकर्ष प्रमाण नहीं है । जैसे अनेक विशेषताओंको समझकर

विशेष्यका ज्ञान हो जाता है, उस विशेष्य ज्ञानमे इन्द्रियका कहा सम्बन्ध रहा ? आपसे पूछें कि छतरीवाला किसे कहते है ? तो आप कहेंगे कि जिसके पास छतरी है वह छतरीवाला है । तो न तो छतरीमे इन्द्रियका सयोग हुआ न छतरीवालेमे इन्द्रियका स२ ग हुआ, सन्निकर्ष तो कुछ नहीं हुआ, पर विशेषणका ज्ञान करनेसे विशेष्यकी जानकारी हो गयी । तो यहा ज्ञान प्रमाण रहा या सन्निकर्ष प्रमाण रहा ? इससे यही निर्णय रखो कि ज्ञान ही प्रमाण है इन्द्रिय और पदार्थका सम्बन्ध प्रमाण नहीं है ।

सन्निकर्षमे योग्यताके आलम्बनका उपक्रम—यदि सन्निकर्षवादी यह कहे कि सन्निकर्षमे भी योग्यता मानी जा सकती है । घटका और आकाशका यद्यपि इन्द्रिय से सम्बन्ध हुआ है, लेकिन यह नेत्र इन्द्रिय घटको ही जान सकती है, आकाशको नहीं जान सकती है । इन्द्रियका घडीके रूपसे सगुक्तसमवाय है और घडीके रससे भी सगुक्त समवाय है, लेकिन नेत्र इन्द्रिय रूपको हां जानेगी, रसको न जानेगी । ऐसी योग्यता है । तो कहते है कि भरे भले भाई ! फिर तो योग्यताको ही प्रमाण मान लो, बोचमे क्यो सन्निकर्षका रोडा अटकाते हो । सीधे मान लो कि योग्यता प्रमाण है । अब जिस जिसमे जैसी जाननेकी योग्यता है वह प्रमाण है, सन्निकर्षकी बात कहा रही ? अब योग्यताके सम्बन्धमे योग्यतास्वरूपके विकल बनाकर पूछा जायगा ।

योग्यताके स्वरूपके प्रश्न—इन्द्रिय और पदार्थके सन्निकर्षमे जब प्रमाणता का अविनाभाव नहीं रहा अर्थात् सन्निकर्षके होनेपर भी कही प्रमाण नहीं बनता और सन्निकर्षके न होनेपर भी प्रमाण बन जाय, ऐसी स्थिति बताई तब सन्निकर्षके मतव्यमे यह कहा जा रहा है कि सन्निकर्षमे जैसी योग्यता होती है तैसा वह पदार्थका ज्ञान करता है । नेत्रइन्द्रियका पदार्थमे सयोग है और उस पदार्थके रूपमे सगुक्त समवाय है और इसी तरह उस पदार्थके रससे भी नेत्रइन्द्रियका सगुक्त समवाय है । तो नेत्रइन्द्रियका रूपसे और रससे सगुक्त समवाय होनेपर भी नेत्र इन्द्रिय व पदार्थका सन्निकर्ष रूपको जानता है रसको नहीं जानता । इसमे योग्यता कारण है । ऐसा कहनेपर सन्निकर्षके मतव्यसे योग्यताका स्वरूप पूछा जा रहा है कि योग्यताका अर्थ क्या है ? योग्यता नाम शक्तिका है या जानने वालेके अवरणके विनाशका नाम योग्यता है । यदि शक्तिका नाम योग्यता है तो वह शक्ति इन्द्रियगम्य है या अतीन्द्रिय है ?

सन्निकर्षके मन्तव्यमे शक्तिरूप योग्यताकी असिद्धि—इन्द्रियका पदार्थमे पदार्थके गुणमे व गुणके भावमे जो सम्बन्ध रहता है उसमे जो योग्यता मानी है, शक्ति मानी है वह शक्ति इन्द्रियजन्य तो है नहीं । जैसे चक्षु इन्द्रियसे घट पट आदिक पदार्थ एकदम इन्द्रिय द्वारा गम्य हैं इस तरह यह नेत्रइन्द्रिय व पदार्थका सन्निकर्ष नेत्र रूपको ही जानेगा, रसको नहीं, ऐसी शक्ति इन्द्रिय द्वारा कहा दोख रही है और अतीन्द्रिय भी शक्ति नहीं है क्योकि अतीन्द्रिय शक्ति सन्निकर्ष सिद्धान्तमे ही नहीं मानी । सन्निकर्षके मतव्य वाले इन्द्रिय गोचर कुछ भी नहीं जानते । यहा तक कि कोई प्रभु सर्गज्ञ हो

तो वह कही आत्माके ही द्वारा सर्वज्ञ नहीं है किन्तु वह भी अतिशय विशेष उत्पन्न करके इन्द्रिय और मनसे सबको जानता है । अतीन्द्रिय तो कुछ मानते ही नहीं है । तो शक्तिका नाम तो योग्यता रही नहीं ।

सहकारी कारणोके सान्निध्यका अयोग—यदि सहकारी कारणोका सान्निध्य मिल जाये इसका ही नाम आप शक्ति रखते है तो सहकारी कारणोसे प्रमाण बनता है ऐसा मतव्यका निराकरण तो कारकसाकल्यके निराकरणमे बताया ही गया है । सहकारी कारण तो प्रमाणमे केवल निमित्तरूप हो सकता है । मुख्य कारण तो आत्मा ही है लेकिन न आत्माको प्रमाण माना सन्निकर्ष वालोने और न सहकारिताको प्रमाण माना, किन्तु पदार्थ और इन्द्रियके सम्बन्धको प्रमाण माना । यह मतव्य लौकायतिककी तरह है अर्थात् जैसे लौकिक मनुष्य जिस स्थितिको प्रमाण मानते है मोटी दृष्टिसे उम स्थिति तक ही इस आशय की दृष्टि है । इन्द्रिय और पदार्थ का सम्बन्ध होनेपर भी जो ज्ञान नहीं होता उसमे योग्यताका बहाना लिया गया है । योग्यता शक्तिरूप तो है नहीं तथा सहकारी कारणोके सान्निध्यका कारकसाकल्यमे निराकरण किया ।

सन्निकर्षमे सहकारी कारणोके विकल्प—यदि कहेंगे कि सहकारी कारणोका मिल जाना यह एक विशेष योग्यता है तो सहकारी कारण क्या है ? इन्द्रिय पदार्थका सम्बन्ध करके किसीको जाना और किसी को नहीं जाना । इसमे व्यवस्था बनाई गई है सहकारी कारणोके मिलापकी । जहा सही सहकारी कारण मिल जाता है वहा तो इन्द्रिया जान लेती है और जहां सहकारी कारण नहीं मिलता वहा इन्द्रिया नहीं जानती । तो सहकारी कारण वह है क्या ? द्रव्य है या गुण है या क्रिया है ? द्रव्य नाम पदार्थका है, कई पदार्थ मिल जायें और वे तुम्हारे प्रमाणमे सहयोग दे क्या ऐसा है ? या कोई गुण मिल जाय और तुम्हारे प्रमाणमे सहयोग दे क्या ऐसा है ? या कोई क्रिया चेष्टा प्राप्त हो जाय तब तुम्हारे प्रमाणमे सहयोग हो क्या ऐसा है ? तीन प्रश्न यहा हुए । क्या प्रमाणमे सहकारी द्रव्य है या गुण है या क्रिया है ? द्रव्य है तो कैसा द्रव्य है व्यापी या अव्यापी ? अर्थात् जो सारे जगतमे फैला हो या जो कुछ जगह रहने वाला हो वह द्रव्य है ?

सन्निकर्षमे द्रव्यकी सहकारीकारणताकी असिद्धि—यहा प्रश्न यह किया जा रहा है कि सन्निकर्ष प्रमाण माननेवालोने यह युक्ति दी थी कि इन्द्रियमे रूप, रस आदिसे सयुक्त समवाय होने पर भी नेत्रइन्द्रियका सन्निकर्ष रूपको ही जानता, रस आदिसे नहीं, रमना इन्द्रियका सन्निकर्ष रस को ही जानता रूप आदिक को नहीं । इन विभागोको बनानेमे कारण है योग्यता । वह योग्यता सहकारी साधन है । तो सहकारी साधन क्या व्यापक द्रव्य है ? व्यापक द्रव्य तो तुम्हारे सन्निकर्ष मे सदा ही मौजूद रहते है । जिस समय नेत्रइन्द्रियका पदार्थसे सम्बन्ध हो रहा है उस

समय क्या आकाश दिशा, काल, आदमी आदिक नहीं है ? यदि नहीं है तो ये व्यापी ही नहीं रहे । ज व्यापी ये सब सहकारी कारण है ता सर्वत्र सभी विषयोका किसी भी इन्द्रियग जा ह तें रहना चाहिए । यदि यह कहे कि अव्यापी द्रव्य हमारे सन्निकर्ष में एक योग्यता उप करने है ता वे अव्यापी द्रव्य कौनसे है ? मन है, नेत्र है या प्रकाश है ? जब अगोका सन्निकर्ष आकाशके साथ हो रहा उस समय भी ये तीन है । जब नेत्रगे घट जान रहे है उसी समय नेत्रइन्द्रियका सम्बन्ध आकाशसे भी है और उग समय भी मन पास है, नेत्र भी है, प्रकाश भी है, फिर आकाश आदिकका ज्ञान क्यों नहीं होता ? इस कारण द्रव्य तो सहकारीकारण बन नहीं सकता ।

सन्निकर्षमें सहकारीकारणरूपसे अवमत गुणके विकल्प— यहा बात यह कही जा रही है कि जब यह सिद्धान्त रखा आचार्यदेव ने कि ज्ञान ही प्रमाण होता है और वह ज्ञान जो स्व एव अपूर्व अर्थका निश्चयात्मक हो । इसमें विरोधमें सन्निकर्ष सिद्धांतने यह बात रखी कि ज्ञान प्रमाण नहीं है किन्तु इन्द्रिय और पदार्थका सम्बन्ध प्रमाण है । उभे होते है सन्निकर्ष । तो सन्निकर्षमें यह आपत्तिभी थी कि कही कही नही सन्निकर्ष होनेपर भी प्रमाण नही बनता और कही सन्निकर्ष न होनेपर भी प्रमाण बन जाता है । तो उसने कारणमें योग्यता बताई जा रही है । वह योग्यता सहकारी कारणोंके साध्मियरूप है तो क्या वह सहकारी कारण गुण है ? जहा गुण मिला वहा प्रमाण बन जाना है, गुण न मिले वहा सन्निकर्ष प्रमाण न करे । तो वह गुण है क्या ? क्या ज्ञानमें रहने वाला गुण सहकारी है या प्रमेय पदार्थमें रहनेवाला गुण सहकारी है या जानने वाले और जाने गये पदार्थ दोनोंमें रहने वाले गुण सहकारी है ।

सन्निकर्षमें गुणकी सहकारीकारणताकी असिद्धि—यदि कहे कि ज्ञेय पदार्थमें रहनेवाला गुण सहकारीसाध्मिय है तो आकाशमें तो सर्वत्र गुण है वह भी तों द्रव्य है फिर क्यों नहीं उसका ज्ञान हो जाता ? यदि कहे कि यह तो जानने वालेके गुणोंकी महिमा है, जानने वाले पुरुषका गुण मिले नहीं तो यह सन्निकर्ष जाने । तो प्रमानाका वह गुण क्या है ? क्या पुण्य पाप या इच्छा आदिक ? जैसा पुण्य पाप हो तैसा इन्द्रियके सन्निकर्षमें ज्ञान बने पथवा जिन प्रकारकी इच्छा हो तिम प्रकारमें सन्निकर्षमें ज्ञान बने तो ये तो दोनों ही बातें पुण्य पाप भी और इच्छादिक भी आकाश और इन्द्रियके सम्बन्धके समय मौजूद है और ध्रुव भी मौजूद है फिर क्यों नहीं आकाश का इन इन्द्रियोंमें ज्ञान हो जाता ? या दिशाया या गन्धया या आत्मादिवाक्य ? जैसा सम्बन्ध नेत्रइन्द्रियता उन पदार्थके साथ है तैसा ही उभे आकाशके साथ इन्द्रिय पा सम्बन्ध है तो उन समय ये पुण्यपाप या इच्छा उत्पन्न नहीं हो जानी । इसी तरह ज्ञान और ज्ञेय दोनोंमें गुणोंका कारण बनाने तो जो दोनोंमें दोष दिया है यह दोष रखा जाता है । सारांश यह है कि इन्द्रिय और पदार्थका सम्बन्ध प्रमाण का नियमित कारण है यह बात खटि नहीं होती ।

सन्निकर्षमें क्रियारूप सहकारीकारणकी अस्तिद्धि—कदाचिन् यह कहें कि क्रियाकी ऐसी विघेपता है कि उम याग्यताके कारण कोई सन्निकर्ष किसीको जानता है कोई किसीको जानता है तः वह क्रिया क्या अन्य पदार्थकी क्रिया है जो तुम्हारे सन्निकर्षमें सहकारी या इन्द्रियकी क्रिया सहकारी है ? जैसे जब पलकोंको बन्द कर लेते हैं तब ज्ञान नहीं होता, पलकोंका खोलते हैं या नेत्रके गोलकको घुमाते हैं तब ज्ञान हुआ करता है । जो इन्द्रियकी क्रिया ज्ञानमें सहयोगी है या अन्य पदार्थकी क्रिया ? अन्य पदार्थकी क्रिया यदि ज्ञानमें सहयोगी हो जाय तो अन्य पदार्थ तो सदैव हैं, सदैव उनकी क्रिया है तो सदैव सारा ज्ञान होना चाहिए । यदि कहें कि इन्द्रियकी क्रिया सहकारी कारण है तो आकाशके सन्निकर्षके समय भी नेत्रमें क्रिया चल रही है, क्यों नहीं ज्ञान हो जाता ? इस कारण शक्ति नामकी योग्यता तो तुम्हारे सन्निकर्षमें ठीक नहीं है ।

प्रमाणका सावकतम प्रतिपत्ताके प्रतिबन्धका अर्थ—यदि ज्ञाताके आवरणका विघात कारण कहें याने जाननेवाले जावके ज्ञानके आवरणका जितना विनाश है उतना उसका ज्ञान होता है, तो भव कही तुमने ठीक बात । इसमें कोई विरोध नहीं है । जिस जीवके ज्ञानावरण कर्मका जितना क्षयोपशम है उस क्षयोपशरूप योग्यताके अनुसार यह जीव ज्ञान क्रिया करता है । और, वह प्रमाण होता है, फिर यह सन्निकर्षकी बात जीवमें क्यों लगा रहे हो ? जिस जीवके जहापर जिस प्रकारसे ज्ञानावरणका विनाश होगा उस जीवके उस जगह उस प्रकारके अर्थका परिज्ञान हो जाता है । और, ज्ञानावरणके विनाशमें ज्ञान बनता है, इस बातका आगे खूब समर्थन भी किया जायगा । तो यही मान लो—जाननेवालेके ज्ञानावरणका अपाय होना पदार्थके ज्ञानमें कारण है, सन्निकर्ष कारण नहीं है । सन्निकर्षमें रहनेवाली योग्यतासे ज्ञानके प्रमाणका विघात बनाते हो तो योग्यतासे ही प्रमाण बना लो, सन्निकर्षसे क्या प्रयोजन ? वही इन्द्रिय और पदार्थका सम्बन्ध होकर ज्ञान होता, वही इन्द्रिय और पदार्थका सम्बन्ध न हुआ तब भी ज्ञान होता लेकिन ज्ञानावरणके विघातन विना ज्ञान किसीके नहीं होता । इस कारण ज्ञानावरणका क्षयोपशम तो ज्ञान के होनेमें मुख्य कारण है और इन्द्रिय, पदार्थ, प्रकाश ये सब उसके सहकारी कारण हैं । उन सहकारी कारणोंमें कोई निकट सहकारी है कोई बाह्य सहकारी है, किन्तु ज्ञानके होनेमें ज्ञानावरणका विनाश सबको आवश्यक है ।

सर्व ज्ञानियोंके ज्ञानावरणप्रकृतिके अपायका नियम—सर्वज्ञदेवको सर्व लोकालोकका ज्ञान है क्योंकि उनके सर्व ज्ञानावरणका क्षय है । यहाँ हम आपको कुछ कुछ पदार्थोंका ज्ञान है क्योंकि ज्ञानावरणका क्षयोपशम है, तो इस प्रतिबन्धाय-रूप योग्यताके द्वारा ही ज्ञानमें निर्याय बन सकता है । इन्द्रिय और पदार्थका सबष होनेपर भी किसीका ज्ञान होता है और किसीका ज्ञान नहीं होता । अतः सन्निकर्ष

मुख्य नहीं रहा, किन्तु ज्ञानावरणका विश्व मुख्य कारण रहा और उससे उपादन रहा आत्मा । प्रमाणरूप परिणामन आत्माका ही तो हुआ है ना, न तो इन्द्रियका हुआ न ज्ञेय पदार्थका हुआ । आत्मा ज्ञान स्वरूप है । ज्ञान ही वारतविक प्रमाण है और हम सब आत्मामे यह ज्ञान ज्ञानावरणके क्षयोपशमसे बाह्य इन्द्रिय आदिककी सहकारिता पाकर उत्पन्न होता है और किसी बुद्ध आत्माके ज्ञानावरणका प्रतिक सर्वक्षय हो गया है अतएव इन्द्रिय आदिक कारणोके बिना केवल आत्मपरिणामनसे ही समस्त लोकालोकका ज्ञान होता है । यह तो एक ससारी अवस्था की परिस्थिति है कि इन्द्रियका और पदार्थका सम्बन्ध पाकर हम आपका ज्ञान होता है । पीठ पीछे क्या है ? इसका हमें कुछ ज्ञान नहीं है । यह एक हमारी परिस्थिति है और आँखके आगे क्या है ? इसका हमें ज्ञान हो रहा है । तो इसका अर्थ यह नहीं है कि इन्द्रिय और पदार्थके सम्बन्धसे ज्ञान बन रहा है ५ इन्द्रिय और पदार्थका सम्बन्ध ही प्रमाण है । प्रमाण तो ज्ञान है ८ स ज्ञानके विकासकी ऐसी परिस्थिति ससारी जीवकी है । और मृत जीवकी ऐसी पराधीन परिस्थिति नहीं है । वह अपने आत्मपरिणामनसे समस्त लोकालोकको स्पष्ट एक साथ जानता है ।

स्वार्थपरिच्छित्तियोग्यताकी ज्ञानरूपतासे मुख मोड़नेका प्रदर्शन— योग्यता साधकतम है ज्ञान मे, इतनी बात सिद्ध हो जानेपर और सन्निकर्षव मतध्यकी मनमानी बात सिद्ध न होनेपर फिर भी सन्निकर्षके मतव्य वाला पुरुष ज्ञानप्रमाण न बन सके इसकी सिद्धि करनेकी कोशिश कर रहा है । भाई ! योग्यता ही अर्थके परिच्छेदन करनेमे साधकतम है तो रहा आये, किन्तु योग्यता प्रमाण बना ज्ञान प्रमाण नहीं बना । क्योंकि, पदार्थके परिज्ञानमे साधकतम योग्यता है और यही आपने सिद्ध किया है, ऐसा सन्निकर्षवादी कह रहे हैं कि इसपर भी ज्ञान प्रमाण तो सिद्ध नहीं हुआ ? योग्यता प्रमाण सिद्ध हुई है । जैसे जब कभी किसी बातपर विवाद हो जाय दो पुरुषोमे, उनमे एक हठी है और हठीकी बात गिर जाती है तां गिर जानेपर भी किसी न किसी तरहसे दूसरेकी बात पूर्णतया सिद्ध नहीं हो ऐसा वाक्य बोला ही करते हैं । कोई बात पूर्ण सिद्ध हो जाय तो इतना तो कोई कह ही सकता है कि हाँ साहब ! आपकी बात कुछ कुछ ठीक जचती है, हम इसपर विचार करेंगे । तो किसी की बात ठीक होनेपर भी अनेक शब्द तो ऐसे रिजबं है ही कि मानकर भी हमने नहीं माना यह बात चारके आगे रखी जा सकती है । जैसे कभी कभी शास्त्रसभाके श्रोतावो मे भी यह बात हुआ करती है, कोई हठी शब्दाकार हो और उसकी शब्दाका पूर्ण समाधान भी मिल जाय तो इतना तो तब भी वह कहता है कि हाँ हो तो संकता है ऐसा, पर हम इसपर विचार करेंगे । जो बात सही होनेपर भी गैर सही है । इस प्रकारकी असिद्धि की कोशिश इन शब्दोमे हो गयी ।

स्वार्थपरिच्छित्तिरूप योग्यतामे ज्ञानरूपताका समाधान- सन्निकर्षके

होनेपर भी कभी प्रमाण होता है और सन्निकर्ष न होनेपर भी कभी प्रमाण बन जाता है। इस स्थितिसे सन्निकर्षी प्रमाणाता नहीं रहती, लेकिन सन्निकर्षी ही प्रमाण रहनेके लिए एतद् योग्यता को स्वीकार किया है, सो योग्यताके स्वीकार करनेमें योग्यता मुख्य बन गयी, सो योग्यता ही प्रमाण हुई, सन्निकर्ष तो प्रमाण नहीं हुआ, ऐसी बात सुनकर सन्निकर्षवादी कहता है कि ठीक है, योग्यता प्रमाण हुई पर तुम्हारा ज्ञान तो प्रमाण नहीं हुआ ?

ऐसी आश्चर्यकर समाधान दे रहे हैं कि भाई ! योग्यता क्या हुई ? यही तो ना कि पदार्थके परिज्ञान के नैकी शक्तिरूप का अन्त पुण्यार्थ है, भावेन्द्रिय है वही तो योग्यता रही। वह भाव इन्द्रिय स्वयं ज्ञानस्वरूप है। तो ज्ञान ही तो प्रमाण रहा। केवल एक नामभेदसे भावका भेद डालना उचित नहीं है। जब सन्निकर्षवालेमें यह कहा गया कि योग्यता प्रमाण रहा तुम्हारा सन्निकर्ष नहीं रहा तो उसके एवजमें वह उत्तर देने लगा कि हाँ, योग्यता प्रमाण है, तुम्हारा ज्ञान प्रमाण नहीं रहा। अरे ! वह योग्यता ज्ञानस्वरूप ही तो है। योग्यता प्रमाण है इसका अर्थ यह है कि ज्ञान प्रमाण है।

स्वार्थपरिच्छित्तियोग्यताकी साधकतमता—देखो जिसके न होनेपर और अन्य पदार्थोंके होनेपर भी जो बात उत्पन्न नहीं होती है वह उसके कारणसे उत्पन्न हुई, मानना चाहिए। जैसे कुल्हाड़ीके न होनेपर और और पदार्थ कितने ही हों, मिट्टी है, पत्थर हैं, लोह सड़े हैं, कुछ भी अनेक पदार्थ हो पर एक कुल्हाड़ीके न होनेपर काठ नहीं छेदा जा सकता, तो काठके टुकड़े करनेमें साधकतम तो कुल्हाड़ी रही। इसी प्रकार भावेन्द्रियरूप योग्यताके न होनेपर चाहे सन्निकर्ष भी हो, चाहे कारण माकल्य भी हो लेकिन पदार्थका ज्ञान नहीं होता इससे यह सिद्ध है कि पदार्थका ज्ञान, पदार्थका प्रमाण भावेन्द्रियके द्वारा चलता है। तो भावेन्द्रिय कहो, अथवा योग्यता कहो या ज्ञान कहो सब उसके निकटकी बातें हैं। अपना और परपदार्थोंका आभास होने वाले ज्ञानरूप प्रमाणकी सामग्री तो यह योग्यता है, इस कारण प्रमाणकी उत्पत्तिमें योग्यता साधकतम है। वह योग्यता ज्ञानस्वरूप है क्योंकि यह अन्त स्वरूप योग्यता किसी अन्य पदार्थके परिणामनको लेकर प्रमाणरूप नहीं बनती अतएव वह स्वतंत्र होकर ज्ञानरूप बनती है। तो ज्ञान ही प्रमाण है, सन्निकर्ष प्रमाण नहीं है।

ज्ञानमें साधकतमका और बाह्य सहकारी कारणका निर्णय—इतनेपर भी सन्निकर्षके मतव्य वाले कह रहे हैं कि चलो योग्यतासे ज्ञान बना, पर उसमें कुछ सन्निकर्ष भी तो कारण पडा इसलिये सन्निकर्ष भी तो प्रमाण है। चलो इतनी भी बात सही, पर हमारा सन्निकर्ष भी तो प्रमाण है ? कहते हैं कि इस तरह कारणका बाह्य कारण बननेसे यदि साधकतम बन जाय तो काठके छेदन करनेकी क्रियामें लोहार भी साधकतम कारण बन बैठेगा, पर लोहार छेदनक्रियामें साधकतम तो नहीं

है। कहते हैं कि बाह्य उपचारसे तो वह भी साधवतम है। न होता लोहार, न बनाता लोहार वह कुल्हाड़ी तो काठको कैसे छेद लेते ? तो उपचारसे लोहार भी उस छेदन, क्रियामे कारण है। तो कहते हैं कि इस प्रकार उपचारसे तुम्हारा सन्निकर्ष भी कारण मान लेगे, पर मुख्यरूपसे तो सन्निकर्ष प्रमाण नहीं रहा। ज्ञान ही प्रमिति क्रियामे मुख्य साधकतम है और प्रमाण है। इस प्रकार स्व अपूर्व अर्थका निश्चयात्मक ज्ञान ही प्रमाण है यह सिद्ध किया गया है।

अचेतन सन्निकर्षके प्रमाणत्वकी सिद्धिका पूर्व पक्ष — ८ भागके प्रकरणमे प्रमाणकी बात जल्दी समझनेके लिये प्रमाणका नाम ज्ञान, और प्रमाताका नाम ज्ञाना प्रमेयका नाम ज्ञेय और प्रमितिका नाम जानकारी करना, ये चार भाव समझ लीजिए चार चीजें हुईं, ज्ञाता अर्थात् जानने वाला, ज्ञेय अर्थात् जो पदार्थ जाननेमे आये, ज्ञप्ति जो जाननेकी क्रिया चल रही है याने जानकारी होना और ज्ञान। इनका प्रकृतमे नाम है प्रमाता, प्रमेय, प्रमिति और प्रमाण। सन्निकर्षवादी इन्द्रिय और पदार्थके भिडावको प्रमाण कहते हैं। जैसे कि लोकमे कुछ साधारणतया विदित किया जाना है कि इन्द्रिय और पदार्थ जब ये दोनों निकट या आमने सामने आये तब ज्ञान हुआ और तब पक्की बात मानी गयी, इसे कहते हैं सन्निकर्ष। सन्निकर्ष प्रमाण नहीं है, किन्तु ज्ञान ही प्रमाण है, सिद्धान्तकी बात तो यह है, किन्तु सन्निकर्ष प्रमाण मानने वाले यह कह रहे हैं कि ज्ञानको प्रमाण मानने वालोने इस तरह प्रमाण माना कि ज्ञान और ज्ञातामे फर्क न मानकर ज्ञाता ही तो ज्ञानरूप परिणाम है, सो उनके सिद्धान्तमे ज्ञाता प्रमाण बन बैठा, प्रमाता प्रमाण बन गया, लेकिन प्रमाता और प्रमेय जुदी चीज है और प्रमाण भी जुदी वस्तु है। आत्मा प्रमाण नहीं बन सकता, क्योंकि आत्मा तो प्रमाता है अथवा आत्मा ही प्रमेय है। तो प्रमाण तो प्रमाता और प्रमेयसे भिन्न चीज होना चाहिये। क्योंकि प्रमाण उसे कहते हैं जिसके द्वारा दृढ ज्ञान किया जाय। प्रमाता दृढ ज्ञान करने वालोको कहते हैं। प्रमेय जो दृढतासे जाना गया वह प्रमेय है। तो प्रमाण तो न्यारी वस्तु हुई ना ? जानने वालेका ही नाम तो ज्ञान नहीं होता। जानने वाला आत्मा है और ज्ञानके द्वारा आत्माने जाना, नोग भी ऐसा कहते हैं। तो ज्ञान तो आत्मासे जुदी वस्तु है प्रमाण आत्मासे भिन्न चीज है जिसके द्वारा आत्मा प्रमाण किया करता है, जो प्रमाता है, जो प्रमेय है वह प्रमाण नहीं बन सकता प्रमाण उससे कुछ न्यारी चीज है। ऐसा सन्निकर्षवादी कह रहे हैं।

सन्निकर्षकी प्रमाणताके पूर्वपक्षका समाधान अब प्रमाताके प्रमाणत्व का विरोध बताने वाली आशकाका समाधान नुनिये। न्यायप्राप्त किसी भी बातको बिना ही युक्तिके केवल मानने मात्रसे निषेध नहीं किया जा सकता। ज्ञान आत्मासे जुदा नहीं है। आत्माना जो काम ही रहा है उस ही कामको जब करण साधनसे देखते हैं तो यों कहते कि ज्ञानके द्वारा जाना, जब नृ म धनकी मुख्यतासे देखते हैं



तब यो कहेंगे कि आत्माने जाना और वस्तुतः जाननेमें आया क्या ? आत्माका ही परिणामन जाननेमें आया । वास्तव पदार्थ तो ज्ञानके विषय हैं इसलिए इनको ज्ञेय कह देते हैं । वस्तुतः तो आत्मा ही ज्ञेय है आत्मा ज्ञाता है, आत्मा ही ज्ञान है और जाननेवाँ जो कर्ता है वह भी आत्मामें अलग नहीं है, यह न्यायप्राप्त बात है । न्याय-प्राप्त बातका केवल मानने मानसे निषेध नहीं होता, उसमें समीचीन दृष्टि हो तो उसका निषेध चल सकता है । मन्निकर्षवालोंने यो कहकर टाल दिया कि जो प्रमाता है प्रमेय है उस हीमें प्रमाणपना नहीं होता । प्रमाणपना कोई भिन्न चीज है । तो केवल माननेमात्रमें न्यायसिद्ध बातको मना नहीं किया जा सकता । अनुभवसे विचार लो । आधार आश्रय भावसे विचार लो । उपादान उपादेय भावसे विचार लो । प्रमाण प्रमातासे अर्थान्तर नहीं है, भिन्न चीज नहीं है ।

शङ्काकारके पूर्वपक्षका सोदाहरण विवरण— शङ्काकारका प्रयोजन यह है कि जैसे यह कहा गया कि बढईने कुल्हाडीमें काठको छेद दिया तो यहाँ कर्ता तो जुदा है, करण जुदा है, काम न्यारा है । इसी तरह हर स्थितियोंमें कर्ता जुदा होता, कर्म जुदा होता, करण जुदा होता । आत्माने ज्ञानके द्वारा ज्ञेय पदार्थको जान लिया तो इसमें आत्मा जुदा है, ज्ञान जुदा है, ज्ञेय जुदा है, तीनों एक नहीं बन सकते । जैसे बढई, कुल्हाडी और काठके टुकड़े क्या ये तीनों एक ही बात है ? भिन्न-भिन्न पदार्थ हैं । क्या भिन्न हैं कि कारक जुदे-जुदे हैं बढईने-यह कर्ता कारक है, कुल्हाडी के द्वारा-यह करण कारक है, काठ यह कम कारक है । कर्ता और कर्मसे जुदी चीज होती है करण । जैसे इस दृष्टान्तमें बढई और काठसे जुदी चीज है कुल्हाडी, ऐसे ही आत्माने ज्ञानके द्वारा पदार्थको जाना तो कर्ता तो आत्मा हुआ और कर्म ये पदार्थ हुए जो जाने गए और करण ज्ञान हुआ । तो करण प्रमाण और प्रमेयसे जुदी चीज रही तब आत्मा ही प्रमाण नहीं बन सकता । आत्मामें प्रमाणाता नहीं आ सकती । आत्मा तो चेतन है और जिसके द्वारा जाना वह अचेतन होना चाहिए । जैसे बढई तो जीव है और जिसके द्वारा काठ छेदा गया वह अचेतन है कुल्हाडी । इस प्रकार भिन्न कारकीय उदाहरण देकर इस आत्माके मर्मकी अनभिज्ञतासे एक बुक्तिरहित बात कहकर सन्निकर्षवादी आत्मामें प्रमाणपनेका निषेध कर रहा है ।

केवल अभ्युपगम मात्रसे विरोधकी असिद्धि— आचार्य देव कहते हैं कि केवल कहने मात्रसे न्यायसिद्ध बातका निषेध नहीं किया जा सकता । यदि कहने मात्र से जिस बातका उल्लेखन कर दिया जाय तो जैसे तुम यह कह रहे हो कि प्रमाण और प्रमेयमें जुदी चीज होती है तो हम यह कह दे कि प्रमाण अचेतनसे जुदी चीज होती है । तो यो प्रमाण चेतन बन जायगा । प्रमाणमें चेतना नहीं है । चेतना तो आत्मामें है, और जब ज्ञान साधनके द्वारा आत्मा चेतता है तो आत्मा जानती कहलाती है । आत्मामें जाननेका धर्म नहीं है, केवल चेतन है, स्वरूप है आत्माका चेतन, पर

आत्माकी जानकारी करनेका अपने स्वभावमे माटा नहीं है। जब ज्ञानका सम्बन्ध होता है तब आत्मा जानता है। ऐसा मतव्य है सन्निकर्षवादियोका और तभी इनका प्रमाण अचेतन है और वह है सन्निकर्ष। सो केवल कहने मात्रसे न्यायप्राप्त बातका विरोध नहीं होता, उक्ति और अनुभवसे भी देख लो प्रमाणका आकार प्रमाता ही होता है।

प्रमाणके अप्रमेय होनेपर प्रमाणके असत्त्वका प्रसंग— इस समय सन्निकर्ष सिद्धान्तने क्या बात रखी कि प्रमाण, प्रमाता और प्रमेयसे जुदी चीज ही है तब इसमे आपत्ति देखो। प्रमाण न्यारा हुआ सन्निकर्ष बालोका, प्रमातासे भी और प्रमेयसे भी जुदा। तो इसका अर्थ है कि प्रमाण प्रमेय नहीं रह सका। जैसे प्रमाण प्रमेय नहीं रहा ऐसे ही प्रमेय नहीं रहा ऐसे ही प्रमेय प्रमाण नहीं रहा। सीधे शब्दो मे यो समझो कि इनका कहना यह है कि ज्ञाता और ज्ञेयसे ज्ञान जुदी चीज है। इस का अर्थ यह निकला कि ज्ञान ज्ञाता नहीं है, ज्ञान ज्ञेय नहीं है तो ज्ञान ज्ञेय भी नहीं रहा अर्थात् ज्ञान समझमे आ जाय, जाननेमे आ जाय, ऐसा भी नहीं रहा तो जब प्रमाण प्रमेय भी नहीं रहा तो प्रमाणकी सत्ता नहीं रहा। जो बात हमारी जानकारी मे न आये उसकी सत्ता क्या। प्रमाण हमारी जानकारीमे नहीं आता तो उसकी सत्ता क्या ? क्योंकि जितने भी सद्भाव है उनकी व्यवस्था तभी है जब वे ज्ञानमे आये। ज्ञानमे आये बिना सद्भावकी कुछ व्यवस्था नहीं है इसी कारण जितने भी सत् है सबमे प्रमेयत्व धर्म पाया जाता है। तुम्हारा ज्ञान अलग तो पदार्थ है और अचेतन है और साथ ही यह भी कैद लगा रहे हो कि वह ज्ञेय भी नहीं होता। तो जब-ज्ञेय भी नहीं रहा तो उसकी सत्ता क्या ? तुम्हारा प्रमाण कुछ नहीं है। केवल कपोल कल्पनाकी चीज है। जैसे बालकको डरानेके लिये एक हौवा कहा जाता है, पर उस हौवाको किसीने देखा है क्या ? उसके कितने हाथ पैर होते हैं। कोई बता सकता है ? अरे वह तो कोई चीज ही नहीं है। ऐसे ही तुम्हारा प्रमाण तुम्हारा सन्निकर्ष हीवाकी तरह है। एक मन बहलानेके लिये या दूसरोसे भगडा ठाननेके लिये या अपनी जिन्दगी यो ही बितानेके लिये दूसरोपर अपनी चतुराईका एक रोव जमाने के लिये ये सब कल्पनाये है, सत्त्व कुछ नहीं है।

कल्पित तत्त्वचतुष्टयीमे अव्यवस्था व अव्याप्ति— जो यह कहा है सन्निकर्ष सिद्धान्तने कि तत्त्व तो बस चारमे ही परिसमाप्त होता है— प्रमाता, प्रमाण प्रमेय और प्रमिति, ये बाते कुछ भिन्न-भिन्न नहीं हैं। भिन्न-भिन्न तो सत् हैं। उन सब सतोमें प्रमाता एक आत्मा ही हो सकता है जहा-जहा प्रमाता शब्द कहा वटा अपने मनमे ज्ञाता अर्थ लगाते जायें, जाननेवाना अर्थ लगाते जाये इससे वक्तव्य शीघ्र समझमे आता जायगा। तो एक पदार्थ तो प्रमाताकी जातिका है बाकी पदार्थ अप्रमाता अर्थात् अजीव जातिके हैं। अब प्रमाण, प्रमेय और प्रमिति ये प्रमाताके ही धर्म है और उपचारसे अजीव पदार्थ भी प्रमेय हो सकना है, किन्तु प्रमिति, प्रमाण

और प्रमाता ये तीन तो जीवके ही तत्त्व होते हैं । प्रमितिका अर्थ है जानकारीका काम होना, सो जाननारूप क्रिया याने काम तो जाताका ही हो रहा है । प्रमेय प्रमाता भी है और अप्रमाता भी है । जीव भी प्रमेय है और अजीव भी । तत्त्वकी व्यवस्था तो यो है इन चार रूपोमे तत्त्व नहीं है, प्रमाता, प्रमेय और प्रमिति तो हुआ जीवतत्त्व, किन्तु प्रमेय जीव भी व अजीव भी है । सन्निकर्षसिद्धान्तके अनुसार प्रमाण प्रमाण ही रहता, वह कभी प्रमेय नहीं बनता, किन्तु प्रमेय बने बिना प्रमाणके भी सद्भावकी व्यवस्था नहीं बनाई जा सकती । कोई चीज है, इसकी व्यवस्था आप कब बना सकेगे ? जब ज्ञानमे बात आये तब ना । और ज्ञानमे आये सो ही ज्ञेय है । तो प्रमाणको प्रमेयका विरोधी भाव माननेपर प्रमाणका यो अभाव ही समझिये । प्रमेय तो अवश्य होना चाहिए किन्तु पूर्वपक्षकारने यह माना है कि प्रमाण प्रमेय नहीं बनता ।

सन्निकर्षके प्रसङ्गमे तत्त्वचतुष्टयकी बल्पनासे चारोके अभावकी पुष्टि — अच्छा, बतावो, तुम्हारा प्रमाण प्रमेय नहीं है तो क्या सर्वज्ञके द्वारा भी प्रमाण प्रमेय नहीं है ? तुम्हारे प्रमाणको क्या सर्वज्ञ देव भी नहीं जानते ? यदि सर्वज्ञके ज्ञान से भी प्रमाण अप्रमेय बन गया तो फिर सर्वज्ञ भी तुम्हारा कोई नहीं रहा । इस प्रकरणमे यह भी जानें कि इनके सर्वज्ञ भी ज्ञानस्वभावके कारण आत्मा आत्माके साधनसे ही सबको जान लेते हो ऐसे नहीं है किन्तु ये सर्वज्ञ इन्द्रिय और मनमे एक ऐसा अतिशय पैदा कर लेते है कि इन्द्रिय और मनसे ही सबको जानते रहते हैं, ऐसे सर्वज्ञ हैं इनके । ऐसे सर्वज्ञ देव भी आपके प्रमाणको प्रमेय करते नहीं हैं तब फिर सर्वज्ञता ही क्या रही ? तो प्रमाण कुछ चीज नहीं ना, क्योंकि वह प्रमेय ही नहीं है । इसी तरह प्रमाता भी कुछ नहीं रहा क्योंकि प्रमाता प्रमेयत्व धमका आधार नहीं है । तुम्हारे सिद्धान्तमे तो चारो तत्त्व हैं न्यारे न्यारे । प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय और प्रमिति । एकमे दूसरा नहीं है तो प्रमाता भी क्या प्रमेय नहीं है ? यदि प्रमाता भी प्रमेय नहीं है तो प्रमाताका भी असत्त्व हो गया । आत्मा भी कुछ नहीं रहा । तो प्रमाण भी कुछ नहीं रहा और प्रमाता भी कुछ नहीं रहा । अब रह गये दो—प्रमिति और प्रमेय । जानकारी का काम और जाननेमे आने वाले पदार्थ । जब प्रमाता ही नहीं रहा, प्रमाण ही नहीं रहा तो प्रमेय क्या और प्रमिति क्या ? जानकारी का काम किसमे हो रहा, उसका आधार क्या ? तो यो तो तुम्हारे चारोके चारो तत्त्व गसत् हो गये ।

दार्शनिकोकी बुद्धिप्रयोगमे स्वतन्त्रता भैया । तत्त्वकी सिद्धि असिद्धि की विचित्रता सुनकर ओझर्य न करें कुछ मतव्य ऐसे भी आयेंगे इसी गन्धमें कि हम तो जानेगे झूठ मानते हैं, न प्रमाण है, न प्रमेय है और न प्रमिति है, यह तो तुम सब लोगने बल्पनासे एक जाल बना रखा है ऐसे भी सिद्धान्त आते हैं । ऐसा बहनेमे कोई ऐसा प्रश्न नहीं करना चाहिये कि कोई ऐसा भी मानने वाला होगा क्या ? दार्शनिकोको अपनी बुद्धिके लोभी स्वतन्त्रता रहती है और वे युक्ति

लगा लगाकर कुछ से कुछ भी बात सिद्ध करदे, उन्हें अनिष्ट कुछ नहीं दिखता। जैसे आज कलके जो ऊँचे साहित्यकार लोग हैं और इतिहासके विशेषज्ञ हैं, ईमानदार लोग हैं वे इतिहासकी खोज करते करते यदि उनके खोजमें अपने कौलिक धर्मके विरुद्ध बात आ रही है तो उसका प्रकाश करनेमें वे जरा भी हिचकिचाहट नहीं रखते क्योंकि, इतिहासज्ञ और खोज करने वालोंका यह धर्म ही है। जो धर्म कुल-परम्परासे माना है वह धर्म नहीं है इतिहासज्ञोंका। उनके ज्ञानमें जो सच बात खोजमें आई हो उसे निर्भयतासे प्रकट करना यही उनका धर्म है। तो दागनिकोको बुद्धिकी स्वतंत्रतासे प्रयोग करनेका अधिकार है। फिर परस्पर विचार होने पर खण्डित हा या अखण्डित हो यह आगेकी बात है।

एक ही आत्मामें भिन्न रूपसे भी प्रमाता, प्रमेय, प्रमाण व प्रमितिकी असिद्धि—देखिये सन्निकर्षके आशयमें प्रमाण प्रमेयत्व धर्मका आधार नहीं बताया इसी तरह प्रमाता भी प्रमेयत्व धर्मका आधार नहीं रहा तो ये भी घोटकेकी सीगकी तरह असत् हो गए। कुछ चीज ही नहीं रही। देखिये किसी भी सन्की सिद्धि करनी हो तो उसे प्रमेयत्व धर्मका आधार मानना ही चाहिए। अर्थात् वे प्रमेय हैं ऐसी स्वीकारता करना ही चाहिए। तो अब प्रमाताका भी अभाव होने लगा। जो मूल चीज है, सब पदार्थोंमें प्रधान पदार्थ है आत्मा, उसका भी अभाव होने लगा। तो इस प्रसंगमें पूर्व पक्षकार कहता है कि नहीं नहीं, प्रमाता तो प्रमेयत्व धर्मका आधारभूत है। अच्छा प्रमातामें प्रमेयत्व धर्म भी है? तो अब यह बतलावो कि प्रमातासे भिन्न प्रमेयत्व है जिसके कारण प्रमाता प्रमेय बना या प्रमाताका ही धर्म एक प्रमेयत्व है। अगर जुदा मानते हों तो वहाँ पर भी उसके प्रमाताका प्रमेय व अन्य मानें, फिर वहाँ भी उसके प्रमाताका भी प्रमेयत्व अन्य बन गया। तो यो तो अनन्त प्रमाता मानने पड़ेंगे, अनन्त ज्ञाता मानने पड़ेंगे तब एक ज्ञाताका सत्त्व सिद्ध कर पावेंगे। यदि यह कहो कि जुदा-जुदा प्रमाता नहीं है तो उस ही एक प्रमातामें धर्म भेदसे उस ही एक आत्मामें प्रमातापन भी सिद्ध होता है और प्रमेयत्व भी सिद्ध होता है। तो यो प्रमाणमें भी प्रमेय धर्म मान ले क्या हर्ज है। तो यह बात अब वापिस लो कि प्रमाण प्रमाता और प्रमेयमें जुदी चीज हुआ करती है।

एक ही आत्मामें धर्म भेदसे प्रमाता, प्रमेय, प्रमाण व प्रमितिकी सिद्धि—देखिये वही एक आत्मा है। उस ही को जब हम कर्त्तृसाधनसे देखते हैं तो वह जानने वाला है, उस ही को जब हम करण साधनसे देखते हैं तो वही ज्ञान बना, उस ही को जब हम कर्म साधनसे देखते हैं तो वही परमार्थसे ज्ञेय बनता। जोर, जब क्रियाकी दृष्टिमें देखते हैं तो जानकारी होनेसे कामका आधार भी वही आत्मा रहा। धर्मन्यारे-न्यारे तत्त्व नहीं है। जो न्यारे तत्त्व है उनकी तो सुध भी नहीं ले रहे हों। धर्मद्रव्य, अर्धधर्मद्रव्य, पुद्गलद्रव्य, आकाशद्रव्य, कालद्रव्य जो न्यारे-न्यारे तत्त्व हैं

उनका तो तुम जिकर भी नहीं कर रहे और मान रहे कि तत्त्व तो चार ही है। यो प्रमाता, प्रमाण, प्रमेय और प्रमिति । तो इस व्यवस्थामे तुम्हारा सन्निकर्ष प्रमाण नहीं हुआ ।

इन्द्रिय और पदार्थमे सन्निकर्षका अनियम—और भी सोचिये । सन्निकर्षका अर्थ है इन्द्रिय और पदार्थका सम्बन्ध बनना । तो जरा सम्बन्धकी बात विचारो कि इन्द्रिय और पदार्थका सम्बन्ध भी होता है या नहीं । आखका पदार्थके साथ सम्बन्ध देखा है क्या ? पदार्थ अपनी जगह है । और, यदि आख पदार्थका सम्बन्ध करके जानती होती तो आखमे लगे हुए काजलको आख क्यों नहीं जान पाती ? इस काजलका तो आखोसे और निकट सम्बन्ध हो गया तो आख पदार्थसे भिड करके जाने वाली चीज नहीं है । आख अप्राप्यकारी है । पदार्थको प्राप्त करके नहीं जानता है, इस बात पर प्रकाश डालनेमे यहाँ बहुत बड़ा विस्तार हो जायगा । यह खुद इसी ग्रथमे आगे बताया जायगा कि आख और मन ये दो पदार्थोसे भिडकर नहीं जानने वाले है । अन्य इन्द्रियमे तो यह सम्भव है । स्पर्श इन्द्रिय हाथसे पदार्थको छूकर जानता है, रसना इन्द्रिय रससे पदार्थसे भिडकर जानता है, घ्राणमे भी जब सम्बन्ध बने तब जानता है । कानोसे भी जब शब्द स्कन्धका सम्बन्ध हो तब जानता है किन्तु आख और मन ये पदार्थोसे भिडे विना भी जानते हैं, ये भिडकर जान भी नहीं सकते । तब फिर इन्द्रियका और पदार्थका सन्निकर्ष होता, नेत्रको व पदार्थका सयोग सम्बन्ध होता । नेत्रका रूपसे सयुक्त समवाय सम्बन्ध होता, नेत्रका रूपत्वसे सयुक्तसमवेतसमवाय सम्बन्ध होता, यह बात सिद्ध नहीं हो सकती । सन्निकर्षका स्वरूप ही नहीं बनता इस कारण सन्निकर्ष प्रमाण नहीं है, किन्तु ज्ञान प्रमाण है । एक सीधी सही बातको न मानना और बुद्धि भी जबदस्ती पैनी बनाकर कुछसे कुछ कल्पनाएँ कर लेना यह तो आत्मकल्याणार्थी पुरुषका काम नहीं है । प्रमाण स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय करने वाले ज्ञान को ही कहते है ।

इन्द्रियसन्निकर्षको प्रमाण माननेपर सर्वज्ञके अभावका प्रसङ्ग—सन्निकर्षको मानने वाले सिद्धान्तमे सर्वज्ञका अभाव होगा, इन्द्रियका परमाणु आदिक सूक्ष्म पदार्थोके साथ साक्षात् सम्बन्ध नहीं बन सकता । इस विषयमे यह अनुमान प्रमाण है कि इन्द्रिया साक्षात् परमाणु आदिक मे सम्बन्धित नहीं हो सकती हैं, क्योंकि इन्द्रिय होनेसे । जैसे हम लोगोमें इन्द्रियाँ परमाणुबोसे साक्षात् सम्बन्ध नहीं कर सकी । इसी प्रकार सर्वज्ञकी भी इन्द्रिया परमाणु आदिकसे साक्षात् सम्बन्ध नहीं कर सकती । सन्निकर्ष सिद्धान्तमे सर्वज्ञ भी इन्द्रिय और मन वाला माना गया है । केवल एक उसमे तपस्चरणका योगका प्रताप है ऐसा कि कुछ हमसे उसका विशिष्ट प्रकार इन्द्रिय और मन काम करता है, और उस ही योगबलसे सर्वज्ञ बनता है । तो इन्द्रियका परमाणु आदिकके साथ न तो साक्षात् सम्बन्ध बन सकता है और न पर-

परा या सम्बन्ध बन सकता है। इस प्रकरणमें साक्षात् सम्बन्धके अभावकी बात चल रही है। सन्निकर्षको प्रमाण माननेपर समस्त दिव्यवा ज्ञान सम्भव नहीं है, क्योंकि इन्द्रिया समस्त पदार्थोंके साथ एकसाथ सम्बन्धको प्राप्त नहीं हो सकती और परमाणु आदिक सूक्ष्म पदार्थोंके साथ तो इन्द्रियका सम्बन्ध होता ही नहीं है।

इन्द्रियसन्निकर्षसे सर्वज्ञाभावनिवारणार्थ कल्पित योगजधर्मानुग्रहके विकल्प इस प्रकरणमें सन्निकर्ष माननेपर यह आपत्ति दी है कि कोई भी पुरुष सर्वज्ञ न रहेगा क्योंकि इन्द्रियका परमाणु आदिकके साथ साक्षात् सम्बन्ध ही नहीं बनता। इस बातको सुनकर सन्निकर्ष सिद्धान्तवादी कहते हैं कि सर्वज्ञके तो इन्द्रियका परमाणु आदिकके साथ साक्षात् सम्बन्ध बन सकता है, क्योंकि उनके योगज धर्मका ऐसा ही प्रताप है। कोई अदृष्ट विलक्षण ऐसा धर्म है सर्वज्ञमें कि जिसके प्रतापसे इन्द्रिया परमाणु आदिकके साथ साक्षात् भिड सकती है। हम लोगोकी इन्द्रिया सूक्ष्म पदार्थोंके साथ नहीं भिडती लेकिन परमात्माकी इन्द्रिया तो भिड जायेगी। अतएव सर्वज्ञ बन जायगा। सर्वज्ञका अभाव नहीं होता ऐसा पूर्व पक्ष रखनेपर अब उनसे प्रश्न किया जा रहा है कि तुमने इन्द्रियमें योगज धर्मका अनुग्रह माना अर्थात् योग समाधि आदिक जो विलक्षण अदृश्य धर्म है उसका प्रताप ऐसा माना इन्द्रियमें जिसके प्रतापसे इन्द्रियका पदार्थोंसे साक्षात् सम्बन्ध बनता है। तो यह तो बतावो कि योगज धर्मका अनुग्रह है क्या चीज? परमात्माके अदृष्ट प्रतापका उपकार है क्या चीज? इन्द्रियमें क्या बात उस धर्मने डाल दी? क्या अपने विषयमें लग रही इन्द्रियमें कोई अतिशय पैदा कर दिया सर्वज्ञने या अपने विषयमें लग रही इन्द्रियमें कुछ सहायता पहुँचाई उम योग समाधिने? दो प्रश्न किए गए हैं। पूर्व पक्षने यह कहा है कि परमात्माकी इन्द्रियका सब पदार्थोंके साथ चाहे सूक्ष्म हो या स्थूल हो, सम्बन्ध बन जाता है क्योंकि उनमें अदृष्ट समाधिका ऐसा ही उपकार है। तो उस उपकारकी बात पूछ रहे हैं कि परमात्माने इन्द्रियमें क्या उपकार किया? क्या आपने विषयमें प्रवृत्ति करती हुई इन्द्रियोमें कुछ अतिशय पैदा कर दिया। सन्ने कि वे परमाणुसे भी सम्बन्ध करलें? अथवा उन इन्द्रियोको कुछ सहायता पहुँचा दे।

योगजधर्म द्वारा इन्द्रियोमें अतिशयाधानका निराकरण—योगज धर्म द्वारा इन्द्रियमें अतिशय करनेकी बात तो युक्त है नहीं क्योंकि परमाणु आदिकमें इन्द्रियकी परिणति ही नहीं है। अतिशय तो वहाँ पहुँचाया जा सकता कि कुछ मादा तो हां किसीमें कुछ काम करनेका। इन्द्रियाँ परमाणुमें लगती ही नहीं है। उनका सम्बन्ध ही नहीं होता तो अतिशय क्या पहुँचा दें। अतिशयकी बात वहाँ ही सम्भव है जहाँ कोई कार्य हो सकना हो, विशेषण न कर सकते हो, पर विषय तो हो करनेका तब तो कोई उसमें अतिशय उत्पन्न करदे, पर परमाणु आदिकमें तो इन्द्रियाँ लगती ही नहीं है अतिशय क्या किया जायगा? और, यदि परमाणुमें इन्द्रियाँ लग गयी

ऐसा स्वभाव मानते हो तो फिर अतिशय पैदा करनेकी या अनुग्रह करनेकी क्या जरूरत रही ? इन्द्रियोका परमाणु आदिकमे प्रवृत्ति करना उद् स्वभाव बन गया । शायद यह कहो कि समाधि बलसे ही इन्द्रिया परमाणु आदिकमे लगती है ता श्रव यह विकट समस्या आ गयी । योगजघर्मका अनुग्रह होनेपर तो इन्द्रिया परमाणु आदिकमे लगेगी और परमाणु आदिकमे इन्द्रियोकी प्रवृत्ति होनेपर समाधि घर्मकी निधि होगी तो यह अन्योन्याश्रय दोष हो गया, इसलिए यह बात नहीं है कि परमात्मा, ईश्वर सर्वज्ञ अपनी इन्द्रियमे कुछ अतिशय पैदा कर लेते हैं जिससे परमाणु आदिकमे भी इन्द्रियका सम्बन्ध हा जाता है ।

जैन सिद्धान्तमे ज्ञानस्वभावसे सर्वज्ञताकी सिद्धि—जैन सिद्धान्तमे सयोगकेवली अरहत भगवानके द्रव्येन्द्रिय तो मानी हैं । जैसे हम आपके कान, आँख नाक आदि मौजूद हैं उनके परमौदारिक शरीर हो गया, निर्दोष इन्द्रिय हो गयी पर यह डाँचा सब मौजूद है फिर भी इन्द्रिय द्वारा सर्वज्ञ ज्ञान नहीं करते, क्योंकि उनके समस्त ज्ञानावरणका क्षय हो चुका है । ये भाव इन्द्रिय रही नहीं तो द्रव्यइन्द्रियसे सर्वज्ञ देव ज्ञान नहीं करने किन्तु आत्माका ही स्वभाव ज्ञानका है और वह ज्ञानस्वभाव पूर्ण विकसित हो गया है तो स्वभावसे ही वे समस्त विश्वको जानते हैं ।

सन्निकर्षवादमे सर्वज्ञताकी पद्धति - सन्निकर्षवादमे यह बताया गया है कि इन्द्रियका सहारा छोड़कर तो ज्ञान हुआ ही नहीं करता । अपनेका हो देख लो, इन्द्रियका और मनका सहारा लिये बिना ज्ञान कर ही नहीं सकते । तो ऐसा तो किसीके न होतः ह गा कि इन्द्रिय और मनके बिना अपने आप ज्ञान करले । तीसरी बात इसमे यह भी पडी हुई है कि आत्माका ज्ञान करनेका स्वभाव नहीं माना इस सिद्धान्तमे । आत्मा चेतन तो अवश्य है। पर ज्ञान गुणका सम्बन्ध हो तो चेतन आत्मा जानी बन्ता है । तो चेतनका अर्थ उनके यहाँ केवल चैतन्य स्वरूप मात्र है । उसका काम जानने देखनेका नहीं है । अन्य पदार्थोमे कुछ विशेषता डालनेका यत्न किया जिनमे ज्ञानका सम्बन्ध हा सके, चेतन आ-मामे ज्ञान मौजूद नहीं है, वह तो एक तत्त्व है तो वहाँ ज्ञानके समवाय सम्बन्ध होनेसे जानी माना गया है तो ऐसी मात्मा भा अपने आपकी ओरमे ज्ञान नहीं कर सकता । ज्ञानस्वभाव तो ज्ञानकी उत्पत्तिके जो साधन हैं इन्द्रिय और मनमे यहाँ भी भी साधन है ऐसा इस सिद्धान्तमे माना गया है और उसीपर तो इन्द्रियका पदार्थोके साथ मात्मा सम्बन्ध सर्वज्ञके भी

सहायता पहुँचा देते हैं सर्वज्ञ कि वे इन्द्रिय परमाणुओंके साथ सम्बन्ध करने लगती है। तो यह भी बात युक्त नहीं है क्योंकि कोई भी सहायता करे तो अपने विषयका उल्लेखन करते सहायता नहीं पा सकता कोई पदार्थ। जिन पदार्थों में जो कता ही है उसकी सहायता कोई क्या पहुँचायेगा? अपने विषयका उल्लेखन करके इस इन्द्रियमें सर्वज्ञकी सहायताका अनुग्रह बन जाय प्रमाण नहीं है। यदि इसे सम्भव मानते हैं अर्थात् सर्वज्ञ इन्द्रियने ऐसी सहायता पहुँचा देने कि वे इन्द्रियाँ परमाणु आदिमें भी लग जायें प्रथम अपने विषयका उल्लेखन करके ही इन्द्रियाँ काम करने लगे तो एक ही इन्द्रिय रूप, रस, गन्ध, स्पर्श सबको ही जाननेमें प्रयोग नहीं लग जाती। इसी अनुग्रह वा चेतना फिर प्रमाण इन्द्रिय ही जहरन ही प्रमाण है। तो इन्द्रियका तो परमाणु प्रमाणके साथ साक्षात् सम्बन्ध बन नहीं सकता और फिर साक्षात् सम्बन्ध हुए बिना सबको सर्वज्ञ जाने कैसे। सर्वज्ञका अभाव हो जायगा यदि तुम सन्निकर्षको प्रमाण मानोगे।

समस्त पदार्थोंमें अन्तःकरणके सम्बन्धकी असिद्धि - इन्द्रियोंका परमाणु आदिमें सम्बन्ध न होनेसे सर्वज्ञके अभावको आपत्तिके बाद सन्निकर्ष पक्षमें यह कहा जा रहा है कि इन्द्रिय तो समस्त पदार्थोंके ज्ञानका जनक नहीं है, ज्ञान उत्पन्न नहीं करता, किन्तु एक ही मन सर्वज्ञमें समृद्धि आदिक अदृष्ट धर्मोंसे अनुग्रहीत होकर एक साथ सूक्ष्म आदिक समस्त पदार्थोंके विषयमें ज्ञानको उत्पन्न कर देते हैं, अर्थात् इन्द्रिय का तो पदार्थसे सम्बन्ध नहीं है सर्वज्ञके किन्तु मनका सम्बन्ध बनता है? इसपर आचार्यदेव उत्तर देते हैं कि मन तो तुम्हारा अत्यन्त अणुप्रमाण है, अत्यन्त छोटा बटके बीजसे भी छोटा मन है और इसी कारण जल्दी भी गति कर करके सब इन्द्रियो से क्रमसे ज्ञान करा पाता है। उसका भी एक साथ पदार्थोंसे सम्बन्ध नहीं बन सकता मन भी क्रम क्रमसे सम्बन्ध करेगा। अणु प्रमाण मन जहाँ जहाँ जिन जिन पदार्थोंमें लगेगा उनका ज्ञान करने लगेगा। एक साथ सब पदार्थोंमें मन नहीं लग सकता।

एक साथ सर्व पदार्थोंके साथ मनके सम्बन्धकी अशक्यता यदि कहो कि सर्वज्ञका मन एक साथ सब पदार्थोंसे सम्बन्ध कर लेता है तो एक ऐसी घटनामें जहाँ मनको अधिक दौड़ लगानेकी जरूरत भी नहीं होती। निकट ही पाचो विषय मौजूद हो, कमसे कम वहाँ तो मन एक साथ पाचो इन्द्रियका ज्ञान करा देवे। जैसे बेसनकी एक बहुत बड़ी कड़ी कड़ी पपडिया बनाई जाय, तेलमें बनावे, और उसे खावे तो उस समय पाचो विषय अत्यन्त निकट है। तेलकी गंध आती, पपडियाका रूप दिखता, चरं चरंकी आवाज कानोंसे सुनाई पडती। बड़ा कड़ा स्पर्श भी हा रहा। रसनासे स्वाद भी लिया जा रहा। यहाँ तो रूप, रस, गंध, स्पर्श, शब्द ये पाचो ही चीजे एक साथ हो रही हैं तो इन सबका ज्ञान भी एक साथ हो जाना चाहिए ना? लगता तो ऐसा ही है कि हाँ, एक साथ सबका ज्ञान हो रहा है और इसे सन्निकर्ष सिद्धान्तने भी नहीं माना।



मनका चिन्ह— मनका चिन्ह एक साथ ज्ञान न उ पन्न करने देना है । एक साथ साथे विषयोका ज्ञान न हो सके ऐसा नियन्त्रण रखना यही मनका काम बताया गया है । सबज्ञ देवता भी मन समस्त वस्तुधोमे सम्बन्धको प्राप्त नहीं कर सकती । एक साथ तो सम्बन्ध ही नहीं सकता । वहाँ एक साथ सम्बन्ध हो जाय तो यहाँ भी दूर-दूरकी घटनामे चाहे सम्बन्ध न बने किन्तु अत्यन्त निकट वाले विषयमे तो एक साथ मन काम करदे सो हँता नहीं । शायद यह कहो कि जब हमे घट-पट आदिकके अवलोकनके समय मनकी वान क्रमसे बन रही मालूम होती है तो यहा भी क्रम है । बडी लम्बी पपडिया खानेकी घटनामे भी क्रमसे ही ज्ञान मानना होगा । तो कहते हैं कि सर्वज्ञके भी समस्त पदार्थोमे मनके सम्बन्धमे क्रम काल्पनिक मान लो । सबज्ञता भी मन सब पदार्थोमे क्रम-क्रमसे लग रहा है ।

ज्ञानस्वभावसे सर्वज्ञता माननेकी युक्तता—यदि यह बात कहो कि सर्वज्ञका फिर प्रताप ही क्या ? उनमे समाधि और यागका ऐसा प्रताप है कि हम आपमे देखी हुई व्यवस्थाका भी उल्लाघन हो जाता है । तो मन एक साथ समस्त पदार्थोमे भिड जाता है । तो आचार्यदेव कहते है कि भाए तनी सिद्ध करनेकी मेहनत क्यों कर रहे हो ? फिर तो सीधा यही मान लो कि समाधिविशेषके कारण उत्पन्न हुए धर्मकी ऐसी महिमा है सर्वज्ञदेवमे कि मनकी अपेक्षा लिए बिना ही अपने ही स्वभावसे समस्त पदार्थोका ज्ञान बन जाता है । फिर अदृष्टकी कल्पना ही क्यों करते ? इन्द्रिय, मन सबज्ञदेवके हैं और अदृष्टके कारण सबमे एक साथ लगते हैं ये सब व्यर्थकी कल्पनाएँ क्यों करते ? सीधा मान लो कि आत्मा ज्ञानस्वभावी है और जब कुछ हो जाता है आत्मा समाधिविशेषके कारण सम्यग्दर्शन, सम्यग्ज्ञान सम्यक्चरित्रकी पूर्णताके कारण, जब ज्ञान निर्दोष हो जाता है तो एक साथ समस्त पदार्थोका जानने वाला बन जाता है ।

मनका समस्त पदार्थोके साथ परम्परा सम्बन्धका भी अभाव अणु मनका समस्त अर्थोके साथ साक्षात् और एक साथ तो सम्बन्ध बन नहीं पाता । सो सन्निकर्ष प्रमाण माननेपर सर्वज्ञका अभाव हो जायगा, क्योंकि इन्द्रिय और मनका परमाणु आदिकके साथ साक्षात् सम्बन्ध बनना ही नहीं । इतने पर भी सन्निकर्ष सिद्धातमे कहा जा रहा है कि इन्द्रिय और मनका यदि परमाणु आदिकके साथ साक्षात् सम्बन्ध नहीं बनता तो न बने किन्तु परम्परासे तो सम्बन्ध बन जायगा वह किस तरह ? देखिये मन तो महेश्वरके साथ सम्बद्ध और, मनके साथ घट आदिक पदार्थ सम्बद्ध हैं और घट आदिकके साथ रूपका गवाय सम्बन्ध है तो इस तरहसे सम्बन्ध-सम्बन्धकी कल्पनासे मनका सब पदार्थोमे सम्बन्ध बन गया ना ? जैसे रेलगाडीका एक इजनका अनेक डिब्बोसे सम्बन्ध है, और वे डिब्बे एक दूसरेसे सम्बन्ध होनेके कारण चलने लगते हैं, ऐसे ही मन महेश्वरसे नगा, मनसे घट आदिक लगे, घट

आदिक पदार्थोंमें रूप, आदिक लगे तो यो समस्त पदार्थोंको जान लिया जाता। कहते हैं कि इस तरह भी सर्वज्ञताकी सिद्धि नहीं हो सकती, क्योंकि सम्बन्ध-सम्बन्ध भी अर्थात् परम्पराका सम्बन्ध भी समस्त वर्तमान पदार्थोंके साथ ही तो रहेगा। जो भूतमें हो गए, जो आगे होंगे उन पदार्थोंसे कैसे सम्बन्ध बनेगा ?

सन्निकर्षके मतव्ययमें अनेक ज्ञानोंके द्वारा भी सर्वज्ञताकी सिद्धिका अभाव—शायद यह कहो कि भूत कालमें उनका भी सम्बन्ध था, भविष्यकालमें उनका भी सम्बन्ध बनेगा तो जब भूतकालमें सम्बन्ध रहा तो वर्तमानकालमें सम्बन्ध नहीं रहा। भविष्यमें सम्बन्ध रहा तो वर्तमानमें सम्बन्ध नहीं रहा। तब भी सबका जानने वाला सर्वज्ञ नहीं बन सका। यदि कहो कि भूत सम्बन्ध भविष्यके परम्परा सम्बन्धसे वर्तमान सम्बन्ध न्यारा है तो भूत भविष्यत्कालीन सम्बन्ध-सम्बन्धजनित ज्ञानसे वर्तमानसम्बन्धसम्बन्धज ज्ञान भी न्यारा हुआ, फिर भी सर्वज्ञता नहीं बनी। एक ज्ञानसे सारे पदार्थ जान लिए जायें तभी तो सर्वज्ञ कहलायेगा, यदि कहो कि बहुत ज्ञानोंसे जान सके तो वह भी सर्वज्ञ है तो यह तो बतलावो कि उन बहुत ज्ञानोंसे जो सबका जानना हुआ वह क्रमसे हुआ या एक साथ ? यदि बहुत ही ज्ञानोंमें सबका जानना क्रमसे बना तो अनन्त काल तक भी सर्वज्ञ नहीं बन सकता। जब क्रमसे जाने तो फिर और जाने, फिर और जाने तो सबका जानना कभी नहीं बन सकता। यदि कहो कि एक साथ उन बहुतेरे ज्ञानोंके द्वारा पदार्थका ज्ञान होता है तो यह बात तो असम्भव है। पदार्थ सारे एक साथ कभी रहे ही नहीं। जो आज हैं वे भूतकालमें न थे, भविष्यमें न होंगे वे एक ही समयमें समस्त पदार्थ रह जायें यह कभी सम्भव ही नहीं हुआ। तो एक साथ मनका सम्बन्ध भी नहीं बन सकता।

ज्ञानस्वभावसे ही सर्वज्ञता व प्रमाणताकी सिद्धि इस प्रकरणके कथन का प्रयोजन यह है कि इन्द्रिया पदार्थोंके साथ भिडकर ज्ञानका कारण बने और यह भिडाव ही वास्तविक प्रमाण हो तो इससे एक तो मूल दृष्टिका अभाव हो गया। जिस ज्ञानमें मग्न होकर आत्मा ससारके सकटोका विनाश कर सकता है उस ज्ञानकी तो सुख भी नहीं रही, केवल एक बाहरी इन्द्रिय पदार्थके भिडावपर निगाह रही और फिर सन्निकर्षका स्वरूप भी तो नहीं बनता और जैसा भी सन्निकर्षका स्वरूप मान लिया अपनी कल्पनामें तो उस स्वरूप दृष्टिसे सर्वज्ञकी सिद्धि नहीं होती।

शायद यह कहो कि सर्वज्ञ तो नित्य है, सदा रहता है और सदासे ही वह सबका ज्ञान करता चला आया है और आगे भी सबका ज्ञान करता रहेगा। वह तो नित्य है, उसके सम्बन्धमें तो कुछ सोचना व्यर्थ ही है। वह तो अतुल है, उसकी सबसे विलक्षण महिमा है। ईश्वरकी मायाको कौन पहिचान सकता है ? उसको तो जो कुछ भी असम्भव सी बात कह दो वह भी सम्भव है, इस कारण ईश्वरमें दोष नहीं दे

गणने गणितार्थों की प्रप्रमाणता यत्पत्, यह भी बात युक्त नहीं है। नित्य ईश्वर यहाँ जहाँ नरामें गता जाता, मया पात रहता, और तिममें कोई तन्म कर्त परिणामन उत्पन्न ही ही होता ऐसे ईश्वरकी सिद्धि नहीं है। इस बातका मध्य उस प्रथममें मानें तन्म तन्मे कि ईश्वरका स्वयम् प्रमाणता ही ही ही अन्यादिमें ही यह नानीमतामें उचित होने और ममस्त जीवोंकी व्यवस्था करनेमें प्रदीप्त होने अतिरिक्त रूप ईश्वरका नहीं जगता। ईश्वर तो गर्भज और अनन्त आनन्दमय है, दोषरहित। वन गया प्रत्यक्ष धीतराग, जो तद् लीजित कि ईश्वर कहने ही हैं ज्ञानपुञ्ज को। ज्ञानका नाम ईश्वर है यही प्रमाण है। नानिर्गुण उपचरित प्रमाण तो वन जायगा, किन्तु मुख्य प्रमाण नहीं वन मयना। अतएव मय अपूर्वका व्यवनायात्मक ज्ञान ही प्रमाण है, यही निश्चिन्त मानना चाहिये।

इन्द्रियवृत्तिमें प्रमाणन्यस्त्वका अभाव वृद्ध गोग जानको प्रमाण न कहकर इन्द्रियकी वृत्तिका प्रमाण कहने हैं। नेत्र उद्यते नेत्रोंका प्रयोग किया, किसी भी इन्द्रियकी विषयाभिसुख किया ही ही इन्द्रियकी वृत्तिका ही नाम प्रमाण है। ऐसा कहने वागोंके प्रति आचार्योंने कहते हैं कि यदि तुम इन्द्रिय वृत्तिको उपचारमें प्रमाण मानते तो तब भी काई हानिकी बात नहीं है लेकिन मुख्य प्रमाण नहीं हो सकता। उपचार प्रमाणका अर्थ है कि भाषान् जो प्रमाण है उस प्रमाणकी उत्पत्तिमें निमित्त आदिक बाह्य कारणों के उपचार कहलाते हैं। तो परंतु ज्ञानमें छद्मस्वय अस्थामे इन्द्रियके व्यापार भी ज्ञानमें साधन कहलाते हैं, लेकिन इन्द्रियका व्यापार ही प्रमाण ही ही ही ही नकता। प्रमाण तो ज्ञान है, इन्द्रिय जड है। इन्द्रियका जीवने निमित्तमें भी हलन चलन हो तो भी वह आदिक जडकी ही तां क्रिया है। स्वरूपवृत्तिमें देना तो ज्ञान क्रियाका आधार आत्मा है और इन्द्रियकी क्रियाका आधार पुद्गल है। तो ज्ञानस्वभाव ही मुख्य प्रमाणका कारण है। इन्द्रिय व्यापारको उपचारमें प्रमाण कह सकते हैं।

इन्द्रियवृत्तिकी असिद्धस्वरूपता—दूसरी बात यह है कि इन्द्रिय व्यापार स्याद्वादके अश्रम बिना स्वरूपसे ही असिद्ध है। इन्द्रिय व्यापारका अर्थ क्या? इन्द्रियकी वृत्ति इन्द्रियकी क्रिया। तो इन्द्रियकी वह वृत्ति इन्द्रियसे भिन्न है या अभिन्न है? यदि इन्द्रियसे इन्द्रियकी वृत्ति अभिन्न है तो इसका अर्थ है कि इन्द्रिय ही है। एक ही चीज हुई याने इन्द्रिय व्यापार कहो या इन्द्रिय कहो एक ही बात हुई। तो इन्द्रिय तो हमेशा मौजूद है। सोती हुई हालतमें भी इन्द्रिया हैं, वहा क्यों नहीं प्रमाण हो जाता? किसीको वेहं ही हो गई हो अथवा कोई पागल हो गया हो उस स्थितिमें भी इन्द्रिया हैं और इन्द्रियकी वृत्ति इन्द्रियसे अभिन्न है तो वहा पर भी प्रमाण क्यों नहीं हो जाता? इस कारण इन्द्रियकी वृत्ति इन्द्रियसे अभिन्न कह नहीं सकते। कदाचित् यह कहो कि सोती हुई हालतमें भी प्रमाण चल रहा है, वेहोकी और पानचकी



साथ क्या सम्बन्ध है ? यदि तादात्म्य सम्बन्ध है तो उसमें तादात्म्यसे नेत्र ही हो गया वह सर्जन मौजूद है, फिर सोई हुई हालतमें, बेहोशी और पागलपनकी हालतमें भी प्रमाण हो जाना चाहिए। समवाय सम्बन्ध मानोगे तो तुम्हारा समवाय भी व्यापी है और तुम्हारी श्र.त्र इन्द्रिय भी व्यापी है, तब तो सदा ही प्रमाण होते रहना चाहिए किसी जगह इन्द्रियका व्यापार है किसी जगह नहीं है यह बात कैसे बनेगी ? यदि इन्द्रियका और इन्द्रियकी वृत्तिके साथ सयोग सम्बन्ध मानते हो तो सयोग होता है भिन्न भिन्न पदार्थोंमें, तो यह व्यापार भी भिन्न पदार्थ हो गया और इन्द्रिय भी भिन्न पदार्थ हो गया। तब तो उसका सम्बन्ध ही क्या, और उस चेष्टासे इन्द्रियमें अनु-ग्रह ही क्या, होगा।

इन्द्रियका वृत्तिसे सम्बन्धके लिये प्रतिनियतविशेषका अभाव — यदि यह कहो कि यद्यपि इन्द्रियकी चेष्टा इन्द्रियसे भिन्न है और जुदे जुदे पदार्थ है फिर भी इसमें कोई खासियत ऐसी पार्या जाती है कि यह वृत्ति इन्द्रियकी कहलाती है। तो भला वह खासियत क्या चीज है ? इन्द्रिय विषयको प्राप्त कर लेना, ग्रहण कर लेना क्या यह खासियत है ? अथवा पदार्थके आकार परिणामन बन जाये यह विषयको पा लेना यह खासियत मानते हो तो इसीका नाम तो इन्द्रिय सन्निकर्ष है और इन्द्रिय सन्निकर्षके बारेमें सो बहुत बहुत वर्णन किया जा ही चुका है। यदि फिर कहो कि इन्द्रिय और वृत्ति ये एक भिन्न पदार्थ हैं और उनके किसी खास कारणका सम्बन्ध होता है तो वह खास कारण और क्या है ? ज्ञेयाकार वृत्ति यदि खास कारण है तो अर्थाकार परिणति बुद्धिमें भाँती गई है। इन्द्रिया तो अचेतन हैं उनमें अर्थाकार परिणति नहीं होती और फिर अर्थाकारवृत्तिका स्वरूप भी तो घटित नहीं होगा इन्द्रियवृत्ति प्रमाण मानने वालोंके सिद्धांतमें। क्या वह इन्द्रियस्वरूप है ? क्या वह इन्द्रियका धर्म है ? अथवा कोई अन्य चीज है ? ऐसे तीन विकल्पोंके दोष पहिले कह ही दिये हैं, इस कारण इन्द्रिय वृत्ति प्रमाण है यह बात सिद्ध नहीं होती।

इन्द्रियवृत्तिकी असिद्धि व ज्ञानके प्रमाणत्वका निर्णय — श्री भी देखिये वृत्ति हुआ परिणाम और इन्द्रिया हुई परिणामी। तो परिणाम परिणामीसे भिन्न होता है कि अभिन्न होता है ? इस पर इस ग्रन्थमें आगे भी कहा जायगा। और सन्नेपमें इतना समझ लो कि परिणाम यदि परिणामीसे भिन्न है तो फिर चर्चा ही क्या करें क्योंकि परिणाम जुदी चीज है और परिणामी जुदी चीज है। एकका दूसरे से वास्ता ही क्या परिणामी मायने द्रव्य और परिणाम मायने पर्याय। द्रव्यसे पर्याय जुदी है तो फिर चर्चा ही क्या करते ? किसकी यह पर्याय है यह बता ही नहीं सकते। और यदि द्रव्यसे पर्याय अभिन्न है तो चर्चा ही क्या करते ? एकरूप हो गया चाहे सर्वस्व द्रव्य कह लो और चाहे सर्वस्व पर्याय कह लो। यो इन्द्रिय वृत्तिका स्वरूप भी नहीं बनता है, फिर इन्द्रियवृत्ति प्रमाण है यह बात भी सिद्ध कैसे होती। इस कारण

यही मानना चाहिए कि स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय कराने वाला जो ज्ञान है वह ज्ञान ही प्रमाण है। प्रमाणके साधन आदिककी खोजमें प्रमाणके स्वरूपका भी विपर्यास कर डाला। यद्यपि छद्मस्थ अवस्थामें परोक्ष दशासे ये सब ज्ञानके साधन होते हैं किन्तु स्वय ही तो ये प्रमाण नहीं हैं। प्रमाण तो ज्ञान ही सत्यता है। कहते ही प्रमाण उसे है कि दृढताके साथ जो सही पगी बुद्धि है वही प्रमाण है। तो ज्ञान ही प्रमाण है इन्द्रियवृत्ति प्रमाण नहीं है इस प्रकरणमें यह निर्णय रखिये।

ज्ञातृव्यापारकी प्रमाणताका कथन—प्रमाणके स्वरूपके निर्णयके प्रसंगमें एक दार्शनिकका यह भी कथन है कि ज्ञाताका व्यापार प्रमाण है, ज्ञान प्रमाण नहीं है। ज्ञाताका अर्थ है आत्मा। आत्माका व्यापार प्रमाण है, ज्ञान प्रमाण नहीं है। कदम सुननेमें ऐसा लगता है कि जो आत्माका व्यापार है वह ज्ञान ही तो है किन्तु इस दर्शनमें ज्ञाता (आत्मा) अचेतन है। आत्मा स्वरूपसे चेतन नहीं है, किन्तु चेतन का समवाय सम्बन्ध होता है तो वह चेतन बनता है। कुछ ऐसा सोचा जा सकता कि यह दर्शन कहांसे निकला कि जब आत्मामें चेतनका सम्बन्ध होता है तब चेतन होता है। आत्मा स्वरूपसे चेतन नहीं है। यह सब तीव्र परीक्षाकी जिसकी इच्छा होती है और वह सीमाका उल्लंघन करके भी तत्त्वको निकालना चाहते हैं तो वहाँ कितनी ही बातें स्वरूप विरुद्ध भी दर्शनमें आ जाती हैं।

आत्माकी पर पदार्थोंसे विविक्तता - अध्यात्म क्षेत्रमें यह तो प्रकट ही है कि घन वैभव मकान आदिक आत्माके नहीं है। आत्मासे सब पृथक् है, इसके बाद फिर यह देह भी आत्माका नहीं है, आत्मासे पृथक् चीज है। यह देह हाड मांस लोह आदिकसे बना हुआ है, पौद्गलिक है। आत्माके देहसे निकल जानेके बाद इस देहका कौन महत्त्व करता है? बड़े-बड़े नेता लोग जिन पर देहका सब कुछ अवलम्बन रहता है उनका आत्मा भी जब देहसे निकल जाता है तो फिर उस देहका कौन महत्त्व रखता है? हाँ महत्त्व इनना ही रहता है कि ठाठवाठसे चन्दनकी लकड़ीमें जला दिया जाता है। उस देहसे किसीको प्रेम नहीं रहता। और, भीतर चलकर देखो तो इस देहसे भी अधिक सम्बन्ध है कर्मोंका। मरण करनेके बाद दूसरे भवमें यह देह नहीं जाता पर ये कर्म साथ लगे रहते हैं। ये कर्म भी आत्माके नहीं हैं, अचेतन हैं, पौद्गलिक हैं। आत्मा तो ज्ञातादृष्टा है। देखिये जगतके सभी पदार्थ हैं तो अपनेसे भिन्न पर उनसे मोह करके अपनी दुर्गति कर रहे हैं। जिन वस्तुओंसे स्नेह किया जा रहा है वे भी पानीके बबूलेकी तरह हैं। आज कही है मरकर अभी कहीके कही पैदा हो जाये। किसीसे कुछ नाता नहीं है। यो ही अटपट कोई जीव मिल गया उसे अपना मानकर कितना अपना अनर्थ किया जा रहा है। तो ये कर्म भी आत्माके नहीं हैं।

आत्मद्रव्यकी परिणतियोंसे विविक्तता— आत्माके और अन्दर चले तो ये

राग द्वेष मोह परिणाम जो उत्पन्न होते हैं वे भी आत्माके नहीं हैं। अथ जरा अध्यात्मदर्शनमें उतर रहे हैं। अथ आत्माके ही गुणपर्यायमें विविक्तता देनी जा रही है। राग द्वेष आत्माके नहीं हैं क्योंकि वे कभी उत्पन्न हुए और कभी उत्पन्न होकर नष्ट हो जाते हैं, आत्माके स्वरूप नहीं हैं। अथ परा गौर मन्दर चिनिये आत्मामें जो विचार उत्पन्न होते हैं, बुद्धि जगती है गौरी बुद्धिका जगना, विचारोंका होना ये परिणामन भी आत्माके नहीं हैं, क्योंकि ये विचार, ये चतुर्गण, ये ज्ञानावरणके क्षय पक्षमें हुई हैं, जानावरणका क्षय पक्ष तब नैपर और इन्द्रिय मनकी नमस्कृता होनेपर ये विचार उत्पन्न हुए हैं। विचार आत्माके स्वरूप नहीं हैं। क्रुद्ध और भीतर चिनिये तो आत्मामें जो एक शुद्ध ज्ञान भी हाता है, ज्ञान परिणामन, जड़प्रिया भी नहीं है तो भी शुद्ध ज्ञानन भी जो रागद्वेषमें रहित है और विचार तक रूप भी नहीं है किन्तु जैसे पदार्थ है तैसी ही स्पष्ट ज्ञान-त्रिया हो रही है। सा ज्ञान परिणामन भी आत्मद्रव्यका नहीं है क्योंकि आत्मद्रव्य शाश्वत है और यह ज्ञानकी त्रिया यह पर्याय अनित्य है।

आत्माको चेतनासे विविक्त निहारनेका प्रयास—आत्मा शाश्वत चित्-स्वभावरूप है, चिदतिरिक्त भावसे विविक्त है यहाँ तक विविक्तताकी बात देखें वह तो युक्त है लेकिन एक दर्शन यहाँ तक उतर गया कि आत्माके चेतना भी नहीं है। और, उसके यहाँ तक उतरनेका एक कारण हो सकता कि जब तक आत्मामें चेतनता समझेंगे, ज्ञान समझेंगे तब तक तो गारे सकट महुने पड़ेंगे। क्योंकि जगके सारे विकल्प, सारे सकट ज्ञानकी बगहूने हो रहे हैं उसके दर्शनमें, न जानकारी आये, न कोई दुःख हो। कोई अनिष्ट समाचार जाननेमें आ गया तो दुःख हो गया। जाननेमें न आता तो दुःखकी कोई बात नहीं थी। अभी २० हजारका टोटा पड गया, जाननेमें आ गया तो दुःख है नहीं तो कोई दुःख नहीं था। तो सारे दुःखोंकी जड़में ज्ञान कारण है एक मोटी कलनामें। तो इस दर्शनमें चाहा कि आत्मामें चेतनकी रस्सी ही बाट दे और उस चेतनमें अन्य कोई आत्माका स्वरूप निरखने लगे तो ये ज्ञान विकल्प दुःख सब दूर हो जायेंगे। सम्भव है कि यह सोचा हो और उस आचारमें आत्मामें चेतनता भी न मानते हो, किन्तु चेतनताके सम्बन्धसे आत्मा चेतन है जो अचेतन अज्ञानरूप आत्माके व्यापारका नाम प्रमाण है ऐसा मतव्य भी यथार्थ नहीं है।

प्रमाणके पूर्वपक्षोंके निरूपणके क्रमका मर्म—यह परीक्षापुस्तकका प्रथम सूत्र है। इसमें प्रमाणका स्वरूप बताया है कि जो निश्चय और अपूर्व अर्थका निश्चय कराने वाला ज्ञान है वह प्रमाण है। इस प्रसंगमें ज्ञानातिरिक्त भावको प्रमाण माननेके पूर्वपक्ष आये हैं और जिस क्रमसे अभी तक कहा गया है उस क्रमको देखिये। भेदसे अभेदकी ओर उठ कर अज्ञानको प्रमाण माननेका पूर्वपक्ष किया है। सबसे पहिले कारकसाकल्यको प्रमाणकी बात रखी। चाहे ज्ञानरूप हो चाहे अज्ञानरूप हो। जितने ज्ञानमें साधक पदार्थ हैं उन मन्त्रका जुड़ाव हो जाय वह प्रमाण है। तो यह

बहुन मोटी दृष्टि रही। आत्मा मन पदार्थ इन्द्रिय ये सब जुड़ जाये तो यही प्रमाण होता है। इसके बाद सब पदार्थ और साधनकी बातको तो महत्त्व नहीं दिया, किन्तु इन्द्रिय और पदार्थका लगाव बने, सम्बन्ध बने तो प्रमाण है यह बात रखी। तो कारकसाकल्यमे तो बहुत बुद्धि भ्रमाई और इन्द्रिय सन्निकर्षमे यहाँ तक आये कि इन्द्रिय और पदार्थका जो सम्बन्ध है वह प्रमाण है। इसके बाद फिर और अभेदमे चले तो इन्द्रिय वृत्तिको प्रमाण कहा। इन्द्रिय और पदार्थके सम्बन्धको तो सन्निकर्ष कहते हैं। उसमे दो बातें रखी और इसमे इन्द्रिय वृत्ति रखी नेत्र उघाडे जायें और हस्त आदिकका कोई व्यापार हो वह प्रमाण है। अब इससे वाद और भीतर चले तो ज्ञाताके व्यापारको प्रमाण कहा। आत्माका जो व्यापार हो, पुरुषार्थ हो, चेष्टा हो वह प्रमाण है।

ज्ञातुव्यापारकी प्रमाणताका मूल आलोचन बात तो ठीक है कि आत्माका व्यापार प्रमाण है, किन्तु इसमे इतनी छाट रखना चाहिए कि आत्माके व्यापार तो दो प्रकारके हैं—एक तो प्रदेश परिस्पदरूप और एक ज्ञानरूप। आत्मा हिला, एक जगहसे दूसरी जगह चला, चाहे वह शरीरके सम्बन्धमे चला हो और चाहे मरणके बाद चला हो, परिस्पद तो आत्मामे होता है। तो आत्माका परिस्पद भी व्यापार है, पर परिस्पद प्रमाण नहीं है। हलन चलन गमन आत्माका एक क्षेत्रसे दूसरे क्षेत्रमे जाना यह जाना कोई प्रमाण चीज नहीं है, जिस क्रियामे जाननेका सम्बन्ध नहीं। और, एक व्यापार है जानरूप। क्रियासे प्रयोजन नहीं। जो पदार्थ है, सत् है वह जाननेमे आ गया तो आत्माका जो जानरूप व्यापार है वह प्रमाण है। लेकिन इस मतव्यमे तो यह बात रखी गई है कि आत्मा तो स्वरूपत चेतन ही नहीं है। चेतनका समवाय सम्बन्ध होनेसे आत्मा चेतन होता है। उस चेतन आत्माका व्यापार जो कि चेतन है, ज्ञानरूप है वह प्रमाण है और, यह व्यापार है पदार्थको जैसा है तैसा ही प्रकाश करने वाला, कितनी परस्पर विरुद्ध सी बात लग रही है। एक ही वाक्यमे यह कहा जा रहा है पूर्वपक्षमे कि पदार्थका ज्योका त्यों प्रकाश करा देनेवाला ज्ञाताका व्यापार अज्ञानरूप है फिर भी प्रमाण है। पहिले तो बताया पदार्थ का मही स्वरूप प्रकाश करा देने वाला और फिर कह रहे अज्ञानरूप। पदार्थका ग्रहण भी करा दे और अज्ञानरूप रहे।

ज्ञातुव्यापारकी उपचारसे प्रमाणता - खैर मान भी लो कोई आत्माका ऐसा व्यापार भी हो अर्थतथात्वप्रकाशक जो कि ज्ञानरूप नहीं है, मो यदि है भी तो उपचारसे प्रमाण है, वास्तवमे प्रमाण नहीं है। जैसे धर्मचर्चा चलते हुएमे कोई पूछे कि इसका प्रमाण क्या है? तो भट कित्ताव उठाकर बीचमेसे लिखा हुआ दिया देते हैं कि देखो यह प्रमाण है, पढ़ लो। तो क्या ये अक्षर, ये पुस्तक प्रमाण है? ये तो उपचारसे प्रमाण हैं, परमार्थसे तो ज्ञान प्रमाण है। उन अक्षरोंको पढ़कर जो ज्ञान



बना वह स'क्षान् प्रमाण है। उन अक्षरोको पटकर उस मतव्यथा प्रतिभास कर सकने में ये वाह्य साधन हैं। तो क्या यहाँ पुस्तक प्रमाण नहीं रही ? रही, इस कारण कि प्रमाण भूत ज्ञानके करानेमें साधन बनी। तो उपचार प्रमाण हुआ। सीधा प्रमाण तो ज्ञान है।

ज्ञातृव्यापारके ग्राहक प्रमाणका प्रश्न - इस पक्षमें यह बताया जा रहा है कि आत्माका व्यापार प्रमाण है। तो आचार्यदेव पूछ रहे हैं कि आत्माके व्यापारका निर्णय तुमने कैसे कर लिया ? कि आत्मामें व्यापार हुआ करता है ? किसी प्रमाणसे ज्ञातृव्यापारको तुमने ग्रहण किया है क्या ? यदि समझा है, ग्रहण किया है तो वह कौनसा प्रमाण है जिस प्रमाणमें तुमने आत्माके व्यापारको ग्रहण किया है ? आत्मा का व्यापार कौन सा ? जाननेमें आये हुए पदार्थ और जानने वाला आत्मा, इनका परस्पर सा सम्बन्ध बने ऐसा सुगन्ध आकर्षक बने दोनोंका वह लगाव बने जिसमें पदार्थके स्वरूपमें प्रकाश हो जाय पदार्थ जाननेमें आ जाये, ऐसे व्यापारको प्रमाण कह रहे हैं इस सिद्धांतमें। उस व्यापारकी बात पूछी जा रही है कि यह आत्मव्यापार क्या प्रत्यक्षसे ग्रहणमें आया है या अन्य किसी प्रमाणसे ? तुमने आत्माके व्यापारको क्या प्रत्यक्षसे जाना है ?

इन्द्रियप्रत्यक्षकी प्रमाणताका अर्थ - यदि ज्ञातृव्यापारको प्रत्यक्षसे जाना तो प्रत्यक्ष तो तीन प्रकारके होते हैं—एक स्वसंवेदन प्रत्यक्ष एक इन्द्रिय प्रत्यक्ष और एक मानसिक प्रत्यक्ष। अनुभवमें जो बात उतरी वह स्पष्ट प्रत्यक्ष होती है। अनुभवमें उतरी हुई बातसे बढकर तो और प्रत्यक्ष हो ही नहीं सकता। इन्द्रिय प्रत्यक्ष और मानसिक प्रत्यक्ष तो फेल हो जाते, पर अनुभव प्रत्यक्ष कभी फेल नहीं होता। इन्द्रिय प्रत्यक्षकी स्थिति तो यह है कि आँखों देखी बात भी कही भूठ निकले। जैसे किसी भी अपनेसे लडाई है वह किसीसे ५० हाथ दूर पर खूब धुलमिलकर वारें कर रहा है और आप उसे आँखों देख रहे हैं तो आप तो यही सोचेंगे कि यह हमारी बुराई कर रहा है पर क्या सच है ऐसा ? सच तो नहीं है।

इन्द्रियप्रत्यक्षकी अप्रमाणताका एक उदाहरण एक घटना ऐसी बताई गई है कथानकमें कि एक राजाका विस्तर एक नौकर लगाता था, वह नौकर विस्तर लगानेमें बड़ा प्रवीण था, बड़ी कोमल शैया सजाता था। एक दिन नौकर के मनमें आया कि हम रोज यह विस्तर सजाते हैं, थोड़ा लेटकर देखें तो सही कि इसमें राजा क' फितना आराम मिलता होगा, सो वह चादर तानकर लेट गया। दो मिनट में ही उसके निद्रा आ गई, सो गया। जब रानी आई तो वह भी रोज की तरह उसी पलंग पर लेट गई और सो गई। थोड़ी देर बाद राजा आया, यह दृश्य देखकर उसे बड़ा गुस्सा आया, सोचा कि मैं तलवारसे दोनोंका शिर उडा दूँ, लेकिन कुछ विद्वानोंके साथ रहनेसे उसमें कुछ विचारशक्ति आयी थी, सो वह सोचता है कि इन्हें जगाकर

देगे तो मही कि मामला क्या है ? भावुकतामे आकर कोई निर्णय न बनाना चाहिए, जो पहिले रानीको जगाया तो वह एकदम अचम्भेमे आ गई, यह क्या ? राजा तो यह हैं ! यह कौन पडा है ? तब जो बान-चीन हुई, उससे राजाको यह निर्णय हुआ कि यह घोषा हुआ है। रानीको भी विश्वस्त नही कि यह कौन है ? नीकरको जगाया तो वह तो डरके मारे कापने लगा, गोवा कि मैं तो दो मिनटको लेटा था और नीद आ गयी। मुझे यह पता नही कि रानी भी मेरे पाम लेटी थी। सोचना है कि मैंने बडा अपराध किया जा दो दो मिनटको सोनेका सवल्प किया। तो आखी देखी बात भी झूठ निकली।

मानसिक जचावकी अप्रमाणताका व अनुभूतिकी प्रमाणताका एक उदाहरण - अब मनकी बात देखो। मन मायने युक्तिया, मानसिक प्रयत्न भी झूठ हो सकता है। किसी पुरुषके दो स्त्री थी। मान लो बडी स्त्रीके तो पुत्र न था और छोटीके था, तो बडीने भगडा उत्पन्न किया, केम दायर किया यह लडका तो मेरा है इसका नही है। व गील भी आया, चर्चा चली। तो यकीलने युक्ति दी कि देखिये। पतिको जो वैभव हंता है उसपर स्त्रीका हक है कि नही ? वह वैभव स्त्रीका कहलाता है या नही ? हा, कहलाता है। तो दुनिया जानती है कि यह लडका पति का है, जो भी पतिकी चीज है उस पर स्त्रीका भी आधा हक है। लो युक्तिमें सिद्ध कर दिया, लेकिन राजा सोचता है कि एक लडका दो स्त्रियोंका कैसे होगा ? रा गाने कहा - अशुद्धा, इसका कल निर्णय करेंगे। दोनो स्त्रियोंको अलग-अलग कोठरीमे ठहरा दिया। उमे निर्णय करनेकी बुद्धि भी समझमे आयी। दूसरे दिन दोनो स्त्रिया जब सामने आयी तो राजा तलवारने काटने बानोको बुलाकर कहता है कि देखो भाई ! यह लडका दोनो स्त्रियोंका है इसलिए इस लडकेके दो हिस्से कर दीजिए, पेटसे बगबर बराबर दो टुकटे कर दीजिए। जगो ही उस लडकेके पास तलवार वाला गया हुआ कि छोटी स्त्री भट कहने लगी कि महाराज यह लडका मेरा नही है। इसी का है, इसे दे दीजिये अब हम घटनाको देखकर राजाने अनुभव कर लिया और जो स्त्री घटनेके लिए मना करती है उसीको यह लडका दे दिया। उसका यह भाव था कि यह जिन्दा तो रहा था, फली रहे, मैं इसकी सबन देखकर ही खुश रहूंगी। जिस स्त्रीका लडका था यह तो उम लडकेकी मृत्यु न चाहती थी और जिस स्त्रीका लडका न था यह तो बहुत दुःख हो गया। कहती है - हा महाराज आपका निर्णय बिल्कुल बरिदा है, दूधका दूध पानीका पानी। उसे तो दर्पणा थी कि यह लडका परम ही हो जाय। तो यह दिलकी बात, अनुभवकी बात प्रमाण हुई। यहा भी अब एक मानसिक प्रयत्न है, इसमे लडकर पान हंती है आरमाकी अनुभूति। तो प्रत्यक्ष तीन तरिके हैं - स्वसंगेदन, बाह्यदृष्टिमे उत्पन्न हुआ और मनमे उत्पन्न हुआ। इन तीनोंमेमे दोन का प्रत्यक्ष आरमाके आकारको उत्पन्न करने काय है जो बगबरो देना मृत्युकाकारकी प्रमाण मानने वाले दार्शनिकने ग्याहारी पूछ रहे हैं।

स्वसम्बेदनमे अज्ञानरूप आत्मव्यापारकी अमिद्धि आत्माका व्यापार प्रमाण है ऐसा पक्ष गगने वाले दार्शनिकोंसे पूछा जा रहा है कि ज्ञाताका व्यापार तुमने कुछ ग्रहण भी किया है क्या ? आत्माके व्यापारको तुमने प्रत्यक्षसे जाना है ? तो प्रत्यक्षमे स्वसम्बेदन प्रत्यक्षसे तो जान नहीं सकते क्योंकि स्वसम्बेदनका विषय अज्ञान नहीं माना । स्वसम्बेदनमे तो हम ज्ञानका सम्बेदन कर सकेंगे कि घट आदिक पदार्थोंका भी स्वसम्बेदन होता है ? स्वसम्बेदनका विषय ज्ञान होता है अज्ञान नहीं होता । जैसे चौकी हमने जाना तो स्वसम्बेदनमे नहीं जाना, स्वानुभवमे नहीं जाना, ज्ञानसे जाना, और, और ज्ञान है पर स्वसम्बेदन ज्ञानका विषय तो स्व होता है । स्व मायने आत्मा व सम्बेदन मायने ज्ञान । तो ज्ञानका स्व विषय हो तो उसे स्वसम्बेदन कहते हैं । स्वसम्बेदन तो अज्ञानमे होता नहीं आत्मव्यापार प्रमाण मानने वालोंने भी नहीं माना ।

इन्द्रियोसे ज्ञातुव्यापारके ग्रहणका अभाव यदि कहो कि बाह्य इन्द्रियो मे हम ज्ञाताके व्यापारका प्रत्यक्ष कर लेंगे, आत्माके व्यापारका प्रमाण माना ना, और वह व्यापार है इसका अज्ञानरूप क्योंकि आ-मा इनके सिद्धान्तमे स्वल्पत चेतन नहीं है, किन्तु चेतनाका सम्बन्ध है नेसे आत्मा चेतन बनता है । तो ऐसे आत्माके व्यापारका ग्रहण बाह्य इन्द्रियोसे नहीं बनता क्योंकि इन्द्रिया तो अपने सम्बद्ध अर्थमे विषयभूत अर्थमे प्रवृत्त हुआ करती हैं । ज्ञाताके व्यापारके साथ इन्द्रियोका सम्बन्ध तो नहीं है जिसमे कि ये इन्द्रिया आत्मव्यापारको प्रत्यक्ष कर सकें । इन्द्रियका तो प्रतिनियत रूप, रस, गंध, स्पर्श, गंध ये ही विषय हैं । तो बाह्य इन्द्रियोसे भी आत्मव्यापार का ज्ञान नहीं बना ।

मानस प्रत्यक्ष द्वारा ज्ञातुव्यापारके ग्रहणका अभाव मानसिक प्रत्यक्ष से भी आत्माका व्यापार नहीं जाना जाता, क्योंकि ऐसा कहा प्रतीत हो रहा है कि यह ज्ञाताका व्यापार है । मनका विषय माना भी नहीं है कि ज्ञाताके व्यापारको मन जान ले, और मन यदि प्रतीतिके विना किसीको जानने वाला मान लिया जाय तो फिर धर्म आदिक जो अतीन्द्रिय तत्त्व हैं उनका भी मन प्रत्यक्ष करले तो मनसे भी ज्ञाताका व्यापार जाना नहीं जाता ।

ज्ञातुव्यापारका अनुमान द्वारा अग्रहण—यह पूर्वपक्षकारने यह सिद्धात रखा कि ज्ञान प्रमाण नहीं है किन्तु आत्माका व्यापार प्रमाण है और, वह व्यापार है अज्ञानरूप तथा अर्थका सही सही प्रकाश करने वाला । तो पहिले तो यही सुनने मे खटक आ रही है कि ज्ञाताका व्यापार अर्थका प्रतिभास करने वाला है और अज्ञान रूप है । जो प्रतिभास करे वह अज्ञानरूप कैसे ? यदि यह मान लिया जाय कि ज्ञाता का ज्ञानरूप व्यापार पदार्थका प्रकाश करना है तो कोई गठबन्दी नहीं । तो प्रत्यक्षसे तो आत्मव्यापारकी सिद्धि हुई नहीं अनुमानसे भी नहीं सिद्ध होती, अज्ञानरूप आत्म-

व्यापारकी प्रमाणाता, क्योंकि अनुमान वहाँ होता है जहाँ दो चीजे हो साध्य और साधन, फिर उनका सम्बन्ध भी जान लिया गया हो तब तो एक चीजके ग्रहणसे दूसरेको ज्ञान हो जाता है। जैसे धुँवाँ और अग्नि इन दोनोंका सम्बन्ध है। हम सब लोग खूब जानते हैं कि अग्नि कारण है धुँवाँ कार्य है। जहाँ धुँवाँ होता है वहाँ समझ लेना चाहिए कि यहाँ आग है धुँवेका और अग्निका जब अविनाभावी सम्बन्ध जान लिया गया तब कहीं सिर्फ धुँवाँ दीखे, अग्नि न दीखे तो अग्निका अनुमान होता है। इसी तरह ज्ञातव्यापारका आप अनुमान बनाते हो तो वह साधन बतावो जिसका आत्मव्यापारसे अविनाभाव सम्बन्ध हो और फिर उसका जाननेसे ज्ञातव्यापारको जान लिया जाय क्योंकि अविनाभावरूप नियमसे ही अनुमान प्रमाण बनता है। जो चीज जिसके विना न हो वह हो तो साध्यकी सिद्धि नियमसे है अन्य सम्बन्धकी प्रतिष्ठा नहीं है, कारण हो तो कार्य जरूर हो ऐसा नियम तो नहीं है। और-और भी कई सम्बन्ध जुड़ जायें तो वे सही नहीं बैठते किन्तु अविनाभाव सम्बन्ध हो तो वह सही नियम बैठता है। तो वह अविनाभाव सम्बन्ध तुमने जाना कैसे ?

ज्ञातव्यापारकी सिद्धिमें अन्वयनिश्चयका अभाव - अविनाभाव सम्बन्ध जाना जाता है दो प्रकारसे। एक अन्वयके निश्चयसे और एक व्यतिरेकके निश्चयसे। जैसे धुँवाँको देखकर अग्निका ज्ञान कर लिया वह तो है अन्वयनिश्चय और जहाँ ऐसा निश्चय किया कि जहाँ अग्नि नहीं है वहाँ धुँवाँ नहीं होता, और फिर धुँवाँ देखकर अग्निका ज्ञान करे तो यह हुआ व्यतिरेकनिश्चयके द्वारा अग्निका ज्ञान। तो ज्ञातव्यापारका तुम अन्वय निश्चयसे ज्ञान करते या व्यतिरेक निश्चयसे ? अन्वयसे करते हो तो तुमने वह अन्वय प्रत्यक्षसे जाना या अनुमानसे ? प्रत्यक्षसे तो कह नहीं सकते। ज्ञाताके व्यापारका स्वरूप प्रत्यक्षसे तो निश्चित ही नहीं है। जब साध्य और साधन दोनों पहिले ज्ञानमें आ गए हो प्रत्यक्ष सम्बन्धसे तब तो एकके ज्ञानसे दूसरेका ज्ञान होगा तो जब ज्ञानका व्यापार प्रत्यक्षसे नहीं जाना तब फिर जो हेतु दोगे उसका तो चिन्तन करना ही व्यर्थ है। यदि कहो कि अनुमानसे हम जान लेंगे अविनाभाव सम्बन्ध। तो यह भी बात सही नहीं है क्योंकि पहिले अन्वय सम्बन्धका निश्चय हो तब तो अनुमान चले जब अनुमान बने तब अविनाभावके सम्बन्धका निश्चय हो। यदि दूसरे अनुमानने किया तो अनावस्था दोष आयागा। फिर उसके अन्वयका निश्चय अन्य अनुमानसे करें। तो अन्वयके निश्चय द्वारा आत्मव्यापारका काम नहीं बनता।

ज्ञातव्यापारकी सिद्धिमें व्यतिरेकनिश्चयका अभाव - व्यतिरेकनिश्चय द्वारा भी आत्मव्यापारकी प्रमाणाताका अनुमान भी सिद्ध नहीं है। व्यतिरेक निश्चय का रूप यो बनना चाहिये कि ज्ञाताका व्यापार न हो तो अथका प्रवाश नहीं होता। इससे ज्ञाताका व्यापार प्रमाण है। यह व्यतिरेकनिश्चयका ढाँचा है। तो यह बतलावो कि ज्ञाताका व्यापार न होना यह भी तुमने जाना है क्या कभी ? तो ज्ञाताके

व्यापारका अभाव तुमने कैसे जाना ? पहिले दीखा हो और फिर न दीखा तो तब तो कह सकते कि भाई ज्ञाताका व्यापार नहीं है । इस कमरेमे चौकी नहीं है यह तब किसीने जाना जब कि पहिले चौकीका परिचय कर लिया है । जिसे वस्तुका, चौकीका परिचय ही नहीं है उसका अभाव भी कोऽ क्या सिद्ध करेगा । यदि कहे कि कभी भी नहीं देखा और फिर भी अभाव बने तो यो तो जिस चाहेका अभाव सिद्ध कर लो । यहाँ न तो स्वभावसे अनुपलम्ब्य है, न कारणसे, न व्यापारसे । और न ऐसा है कि आत्मव्यापारका कोई विरोधी हो और उाकी सत्ता देखो तो उससे भी ज्ञाताके व्यापारका अभाव समझा जा सकता है । जैसे ठडका विरोधी गर्मी है तो जहाँ हम हम गर्मी देखे वहाँ निश्चय करलें कि ठड नहीं है, किसी भी प्रकारसे तुम्हारा अज्ञान-रूप आत्मव्यापार सिद्ध नहीं होता । प्रमाण क्या मानोगे ? व्यतिरेकनिश्चयके लिये जगह जगह जा जाकर यदि तुम्हे ज्ञाताका व्यापार न मालूम पडे तब तो कहें कि नहीं है, पर वह तो सद्भावरूप है ही नहीं अज्ञानरूप ज्ञाताका व्यापार, तो उसका अभाव भी क्या सिद्ध करोगे ? तो ज्ञाताका व्यापार अज्ञानरूप होकर भी प्रमाण है यह बात युक्त नहीं बैठती ।

ज्ञानातिरिक्त भावोकी उपचारसे प्रमाणताकी सम्भावना—सीधी सी बात है कि ज्ञान प्रमाण है, लेकिन ज्ञानके प्रमाणताकी बातें छोडकर अन्य-अन्य बातोमे प्रमाण क्यों ढूँढा जा रहा है ? पूर्वपक्षकारो द्वारा या ढूँढा जा रहा है कि दुनिया भी ज्ञानको प्रमाण न ढूँढकर चीजको प्रमाण कहा करती है । इस मामलेमें तुम्हारा सबूत क्या है ? तो भट रुक्का, गवाह, मीका आदि दिखा दिया, कब्जा बत्ता दिया, लो साहब प्रमाण । लोकमे ये सब प्रमाण माने जाते हैं । सो यो ही दार्शनिको ने ज्ञानको छोडकर अन्य-अन्यको प्रमाण ढूँढनेकी चेष्टा की, किन्तु जैन सिद्धान्त यह कहता है कि हजारो प्रमाण ढूँढ लो ज्ञानातिरिक्त, वे सबके सब प्रमाण उपचारसे बनेगे । साक्षात् प्रमाण तो ज्ञान ही होता है तो आत्मव्यापारका सद्भाव ही सिद्ध न हो सका तो प्रमाण क्या कहोगे ?

अज्ञान्य नित्य ज्ञातृव्यापारसे प्रमाणव्यवस्थाका अभाव—खैर मान भी लिया जाय कि आत्माका व्यापार है कोई और वह प्रमाण माना जा रहा है तो वह ज्ञाताका व्यापार किन्ही दूसरे पदार्थसे उत्पन्न किया गया है या नहीं ? अज्ञान्य है या ज्ञान्य है इन दो बातोका उत्तर दो ? यदि किसी भी पदार्थसे आत्माकी चेष्टा अनुत्पन्न है तो वह अज्ञान्य आत्मव्यापार सद्भावरूप है या अभावरूप ? अभावरूप मानोगे तो वह नित्य है या अनित्य ? आत्माका व्यापार जो कारकोसे उत्पन्न नहीं हुआ और है सद्भावरूप तो नित्य तो कह नहीं सकते, क्योंकि आत्मव्यापार यदि नित्य हो जाय तो अर्थ भी देखने लगे । क्योंकि आत्मव्यापार तो नित्य हैं, हर जगह मौजूद हैं, फिर सोये हुए भी जगते हुएकी तरह जानने लगेंगे या सभी लोग सब कुछ जानने



जन्य क्रियात्मक व्यापारकी असिद्धि - यदि यह कहो कि उदयन किया जाता है वह आत्मव्यपार जिसे हम प्रमाण सिद्ध कर रहे हैं तो वह उत्पन्न किया गया आत्म व्यापार क्या क्रियारूप है या अक्रियारूप हलन चलन जाना आना इन रूप आत्माकी चेष्टा है या हलन चलन न हो ऐसी चेष्टा है ? यदि क्रियारूप मानते हो तो हलन चलनरूप है । तो हुई या इससे कुछ विरुद्ध बात हुई ? तो हलन चलनकी बात तो आत्मामे बनती नहीं । इस सिद्धांतमे आत्मा एक माना है और उसमे हलन चलन नहीं माना है । देखिये इस प्रसंगमे कितनी बातें एक साथ मान ली आत्मा एक है, सबमे व्यापी है, पर स्पष्ट नहीं करता, निश्चल है और उसका व्यापार प्रमाण है और वह व्यापार अज्ञानरूप है । कितनी विरुद्ध बातें इस मतव्यमे मानी हैं । यदि कहो कि परिस्पष्टरूप क्रिया नहीं है तो जिसके कुछ भी हलन चलन नहीं है वह फल क्या पदा करेगा । अभाव तो फलका जनक नहीं होता । तो क्रियात्मक व्यापार सिद्ध नहीं होता ।

जन्य अक्रियात्मक ज्ञातृव्यापारकी असिद्धि - अब आत्माका अक्रियात्मक व्यापार मानते हो तो वह ज्ञानरूप व्यापार है या अज्ञानरूप ? आत्माकी चेष्टा प्रमाण है और वह चेष्टा अक्रियात्मक है । तो वह ज्ञानरूप है या अज्ञानरूप ? यदि ज्ञानस्वरूप मानते हो तो जो ज्ञानस्वरूप है वह अन्य प्रमाणोंसे क्यों जाना जाय ? वह भी खुदका स्वरूप है तो जाननेके द्वारा जाननेमे आ जायगा । तो उस ज्ञातृव्यापारको जाननेके लिये अन्य प्रमाण क्यों बनाये जा रहे हैं ? जैसे प्रमाता है तो वह स्वरूप प्रत्यक्ष है ऐसे ही ज्ञातृव्यापार यदि ज्ञानरूप है तो वह स्वरूप प्रत्यक्ष हो जायगा । उसके लिये अन्य प्रमाण ढूढनेकी जरूरत नहीं है । तो ज्ञातृव्यापार बोधरूप तो नहीं रहा । आत्माकी चेष्टा जो कि प्रमाण है वह ज्ञानरूप है तो चिद्रूप आत्मा और अज्ञानरूप व्यापार बनायह सम्भव नहीं जानता यह तो क्रिया बताया है, ज्ञानका व्यापार बताया है और उसे अज्ञानरूप कहते । वह तो ज्ञानरूप ही बनेगा । तो प्रमाण ज्ञान ही होता है अज्ञान प्रमाण नहीं होना । जब कभी किसी चीजका हम स्मरण करते हैं तो उसमे आलम्ब ज्यादा किसका लगाते हैं । जैसे कोई चीज भजन बगैरह पढ रहे हैं और बीचमे कुछ भूल गए तो उस भूलनेके बाद अपने ही दिमागमे जोर लगाते हैं । तो प्रमाणाता तो ज्ञानसे ही बनी । जब कुछ पढ रहे हैं तो भी विशेष आलम्बन अक्षरो पर नहीं रहता । कन्तु ज्ञानपर रहता है, बुद्धिपर रहता है । जहा हम सोचा करते हैं । तो प्रमाणायताके लिए प्रकृति भी यह सिद्ध करती है कि ज्ञानका आलम्बन लेकर ही जानकारीकी दृढता आया करती है । प्रमाण मानते दृढ विज्ञान । उस दृढ विज्ञानको अज्ञानरूप बनायें यह कहा सम्भव है ?

प्रमाणके प्रकरणमे दार्शनिकोंकी दृष्टि - अथवा ज्ञानरूप प्रमाण है, टीक है, पर उसकी हम प्रमाणाता साबित कर सकें इसके लिए बाहरी पदार्थोंकी ही चर्चा करनी पड़ेगी । इस दृष्टिसे अनेक दार्शनिकोंने बाह्य पदार्थोंपर ही जोर दे डाला है ।

किन्तु साक्षात् प्रमाण तो ज्ञान ही है। न तो कारकनाकल्प प्रमाण है न इन्द्रिय सन्निकर्ष प्रमाण है, न इन्द्रिय व्यापार प्रमाण है और जो चौरी बात आत्मव्यापार रखी है वह भी प्रमाण नहीं है अथवा यह भी निरख सकते हो उस कारक साकल्यमे कि कोई चीज तो साक्षात् प्रमाणका भी कारण है। कारकसाकल्यमे केवल इन्द्रिय, पदार्थ, प्रकाश तक ही नहीं माना है, आत्मा मन यह भी सामिल है। इन्द्रिय सन्निकर्षमे प्रमाणात्ता उपचारसे, है क्योंकि ये भी तो कारण बन रहे है। इन्द्रियका पदार्थता मिटाव हो तो वह प्रमाणका कारण बनता है ना, तो वह उपचारसे प्रमाण है। इन्द्रियका हम व्यापार न करे, आँखें न खोलें, विषयके सम्मुख इन्द्रिया न जायें तो प्रमाण तो नहीं होता। तो ठीक है वे भी उपचारसे प्रमाण है। साक्षात् प्रमाण तो ज्ञान होता है। ऐसे ही ज्ञातृव्यापारकी बात चल रही है। ज्ञाताका व्यापार तो प्रमाण है, किन्तु ज्ञानन क्रियाका आधारभूत ज्ञानपरिणामनरूप व्यापार प्रमाण है, न कि कोई अज्ञानचेष्टा प्रमाण है। तो ज्ञाताका व्यापार प्रमाण तो मानो, किन्तु वह ज्ञानरूप व्यापार प्रमाण है ऐसा समझना चाहिए।

ज्ञातृव्यापारके स्वरूपपरिचयके लिये पुन विकल्प—स्व और अपूर्व अर्थका निश्चयात्मक ज्ञान प्रमाण होता है। इसका अर्थ यह है कि ऐसा ज्ञान जो अपने स्वरूपका भी निश्चय कर रहा हो कि मैं ठीक हूँ। जो मैं जान रहा हूँ यह ज्ञान ठीक है ऐसा स्वका भी निश्चय हो रहा हो और जिस पदार्थको जान रहे हैं उस पदार्थके विषयमे भी यह पदार्थ ऐसा ही है इस प्रकारका ज्ञान टट हो रहा हो जिस एक ज्ञानके द्वारा वह ज्ञान प्रमाण है। इसके प्रतिपक्षमे कुछ दार्शनिकोंने अपना मतव्यख्या है जिसमेसे यह ज्ञातृव्यापारका मतव्य प्रकृतमे चल रहा है। इस सिद्धान्तका यह कथन है कि ज्ञाताका आत्माका ऐसा व्यापार प्रमाण है जो पदार्थको जैसा है तैसा ही प्रकाश करदे किन्तु है स्वय अज्ञानरूप। तो आत्माका व्यापार प्रमाण है, इस सम्बन्धमे अनेक बातें पूछी गई थी। अब एक बात और पूछी जा रही है कि तुम्हारा कहना है कि आत्माका व्यापार प्रमाण है। व्यापारका अर्थ है चेष्टा, पुरुषार्थ, क्रिया तरंग, वृत्ति कुछ भी हो। तो वह व्यापार इस आत्माका धर्मीस्वभावरूप है या धर्मस्वभावरूप है। धर्मी उसे कहते हैं जो धर्मका पिण्ड हो, स्वामी हो। और धर्म कहते हैं उस अनन्त धर्मी पदार्थका कोई एक हिस्सा। जैसे आत्मा तो धर्मी है, ज्ञान, दर्शन, शक्ति, सुख आदिक धर्म है इसीप्रकार तुम्हारे आत्माका यह व्यापार स्वय धर्मी है या धर्म है ?

ज्ञातृव्यापारमे धर्मीस्वभावताकी व धर्मस्वभावताकी असिद्धि—यदि ज्ञातृव्यापार धर्मीस्वभावरूप है तो आत्मा भी धर्मी हुआ और आत्माका व्यापार भी धर्मी हुआ। तो जैसे आत्मा धर्मी प्रमाणात्तरोको गम्य नहीं है अर्थात् वह अज्ञानरूप है और किसी ज्ञानके द्वारा जाना नहीं गया इसी प्रकार व्यापार भी जाना नहीं गया,



अज्ञात रह गया। यदि वह कहे कि जानाका व्यापार धर्मस्वभाव है, धर्मरूप है तो वह धर्म व्यापार धर्म जानासे भिन्न है या अभिन्न है? या भिन्नाभिन्न है या न भिन्न है न अभिन्न है। यदि प्रात्म व्यापार रूपधर्म आत्मासे भिन्न है तो सम्बन्ध क्या? भिन्न तो बहुत सी चीजें हैं। उन चीजोंका किमीका किसीके साथ अटपट जोड़ दो तो नहीं होता। यदि कहे कि वह धर्म अभिन्न है तो अभिन्नके मायने वही आत्मा हुआ, प्रमाणान्तरसे सो गम्य न होना चाहिए अर्थात् अज्ञात रहना चाहिए, असत् होना चाहिए। यदि कहे कि भिन्न अभिन्न दोनों हैं तो जो भिन्न है वह अभिन्न कैसे और जो अभिन्न है वह भिन्न कैसे? ठंड और गर्मी ये दोनों कभी एक जगह एक साथ रहने भी हैं क्या? कोई यह कहे कि स्याद्वाद तो मानता है कि भिन्न भी है अभिन्न भी है तो स्याद्वादमें दृष्टिया भी दो हैं। एक दृष्टिमें भिन्न है और एक दृष्टिसे अभिन्न है। यहा नयवाद नहीं है। जो कह दिया वही ठंड है तो भिन्नाभिन्न नहीं बनता। यदि कहे कि दानो नहीं है तो अन्योन्यव्यवच्छेद होगा भिन्न और अभिन्न। तां अभिन्न भिन्नको हटाने वाला है भिन्न अभिन्नको हटाने वाला है। जैसे जीव और अजीव ये दोनों विरुद्ध बातें हैं। जीव और जो जीव नहीं है सो अजीव। कोई कहे कि जीव अजीव दो नहीं है तो यह कैसे सिद्ध होगा? दोनों अन्योन्य व्यवच्छेदरूप हैं। उनका एक साथ निषेध नहीं हो सकता। तुम एकको निषेध करोगे तो दूसरेका हाँ बनेगा। इस कारण जानाका व्यापार ही नहीं सिद्ध होता, प्रमाण क्या कहेंगे?

दार्शनिकतामें सिद्धान्तके पूर्वापर प्रभावकी दृष्टि—यहा दर्शनशास्त्रमें यो सम्प्रक्रिये कि जैसे राजनीति लोकनीति होती है। बहुत आगेकी बात संचते हैं कि इसका किसपर प्रभाव पड़ेगा, इसका क्या असर होगा। ऐसे ही आगे पीछे बहुत सी बातें सोचकर दार्शनिकोंने अपना सिद्धान्त बनाया है। कुछ बाने ऐसी लगती हैं कि ये तो स्पष्ट झूठ हैं, ये क्यों बोल रहे? जैसे इसी प्रसंगमें यो लग रहा होगा कि आत्माका ऐसा व्यापार जो पदार्थका सही प्रकाश कर दे फिर भी अज्ञानरूप है। चित्तमें तो यो नहीं बैठता, लेकिन इन दार्शनिकोंने कुछ आगा पीछा भी सोचा है, चाहे वह निषेध न भिन्न। यह सिद्धोत है विशेषवाद। विशेषवादका अर्थ है किसी भी चीजको बारीकीसे सोचना और उस सोचनेमें किमी भी तरह अनर दो बातें मालूम पड़ें तो ठने न्यारा पदार्थ समझ लेना, यह विशेषवादका मूल है। जैसे लोग कहते हैं आत्मामें ज्ञान है, इन दो शब्दोंको सुनकर तो किसी एक वस्तुका बोध होता है और ज्ञान शब्द सुनकर किमी एक ज्य तिका, प्रकाशता, भावका बोध होता है। जब दो शब्दोंके सुननेसे हमें दो तरहका बोध होता तो ये न्यारे-न्यारे हैं यह विशेषवादका सिद्धान्त है। यदि ऐसा न मानो तो दो शब्द क्यो, दो दिभाग क्यो, दो बुद्धि क्यो, जगी? जिम सम्बन्धमें हमारी बुद्धि भिन्न-भिन्न जगे वह तो भिन्न पदार्थ है यह तो हमारा विशेषवादे दर्शनका रूप। जैसे स्याद्वाद एक सिद्धान्त है ऐन ही विशेषवाद भी एक सिद्धान्त है।

विशेषवादमे हितलाभकी कल्पनाकी पद्धति अब यह पूछा जाय कि विशेषवादने ऐसा बारीकी करके एकके दो हिस्से बनाकर विशेषवाद निकालकर फायदा क्या उठाया ? उनका फायदा गुनो । उनका सिद्धान्त है कि जीव सब मुक्त होना चाहते हैं और भोक्ष-प्रिय है और भोक्षमे तरङ्ग विकल्प कल्पनाएँ कुछ नहीं चलना चाहिए । अत्यन्त केवल अवस्थाका नाम भोक्ष है और यहाँ हम लोगो ही केवल अवस्था है नहीं, दूसरी दूसरी बहुत सी चीजे लगी है, बुद्धि लगी है, यह भी आत्माके पीछे पड गई, इस बुद्धिने आत्माको बहुत बरवाद कर दिया । न बुद्धि होती तो दुःख काहेका, विकल्प क्यों होता ? ये जो खम्भा चटाई बगैरह है ये अच्छे है । चाहे देशमे लडाई हो चाहे बम गिरें, जो चाहे हो पर ये कभी दुःखी होते हैं क्या ? और, ये जो देशवासी लोग हैं वे क्यों सोचकर दुःखी होते हैं । क्यों दुःखी होते हैं ? ये मकान, पत्थर भी तो इसी देशके वामी है, ये क्यों नहीं दुःखी होते ? इनमे बुद्धि नहीं, लगी है, मनुष्योंको बुद्धि लगी है सो सोचते हैं और दुःखी होते हैं । यह बुद्धि १टसे मिट जाय तो जीवका भोक्ष हो जाय । सुखदुःख मिट जाये, इच्छा द्वेष मिट जाये, पुण्यपाप मिट जाये तो भोक्ष होता है सारी चैत्राये समाप्त होजायें तो भोक्ष होता है, अब यह निदान्त आया ।

विशेषवादके एकान्तमे स्वरूपकी असिद्धि—भैया ! सुननेमे तो जरा अच्छा भी लगता है कि विशेषवाद ठीक तो कह रहा है, गलत क्या हुआ ? पर गलत यो हुआ कि वस्तुका एकरूप मिटा जा रहा है । सुख—दुःख इच्छा द्वेष पे स्वरूप नहीं है आत्माके । ये मिट जाये यह तो हम भी चाहते हैं, किन्तु बुद्धि शब्दसे उन्होने समस्त ज्ञानस्वभावका ही ग्रहण कर लिया कि ज्ञान न रहे आत्मामे तो आत्माका भोक्ष होता है, किन्तु ज्ञान है आत्माका स्वरूप । प्रत्येक पदार्थ अपना स्वभाव तो रखते ही है । ज्ञान भी मिट गया, फिर जरा सोचो तो सही कि फिर आत्माका स्वरूप रहा क्या ? इस मर्मसे परिचित न होनेके कारण ही यहा बुद्धिके विनाश, ज्ञानके विनाशका नाम भोक्ष कहा गया है । कौनसा मर्म अपरिचित था ? आत्मामहज ज्ञान सामान्यस्वभावी है और उपाधि आश्रय कारण पाकर उस ज्ञानस्वभावका परिणाम ससारमे ऐसा साकार प्रकट हुआ है वह है विशेष विशेष ज्ञान । वह विशेष ज्ञान ही विशेषवादमे सब कुछ मान लिया गया है, इसके अतिरिक्त उसका अत्रभूत आधारभूत ज्ञानसामान्य से यह सुनकी दृष्टिमें नहीं है, विशेषवादी है ना ? सामान्य तो यहा नहीं माना । आत्माका ज्ञान सामान्य स्वरूप है और वह गुण है, अभिन्न धर्म है आत्माका स्वरूप है, यह विशेषवादमे माना नहीं गया । सामान्यका अभाव इस प्रकारसे है वस्तुके स्वरूपमे, लेकिन सामान्यको भी उन्होने विशेष करके माना । वह भी एक जुदा पदार्थ है । जिसकी वजहसे १०० गायें खडी हैं और उन सबमे गौ सामान्यका बोध हो रहा है तो वह गौ सामान्य बिल्कुल अलग चीज है और वह एक है, व्यापक है । स्याद्वादमे तो एक वस्तु है उस अभेदरूपसे देखते हैं तो सामान्य और भेद दृष्टिसे देखते हैं उसका विशेषदृष्टि होती है, किन्तु ऐसा नह है कि सामान्य सर्वव्यापक है और एक !

तो इस सिद्धा के अनुसार आत्माके ज्ञानग्नभाव नहीं मौजूद है ज्ञानका समवाय होता है तब आत्मा ज्ञानी बनता है। और उस आत्माका व्यापार प्रमाण है तो व्यापार भी अज्ञानपर हुआ।

ज्ञातुव्यापारको कारको द्वारा जन्य माननेपर आपत्ति— ज्ञातुव्यापारके सम्बन्धमें यह प्रश्न किया गया था कि आत्माका यह व्यापार किन्हीं पदार्थोंमें उत्पन्न किया जाता है या नहीं? यह प्रश्न कल हुआ था। तो उत्पन्न नहीं किया जाता इसका बहुत विकल्पोसे निराकरण हुआ। अब उत्पन्न करनेमें तब हुए जो कारक हैं वे कारक भी क्या अपना काम करने में अन्य कारकोकी अपेक्षा रखते हैं या नहीं? यदि वे भी अन्य कारकोकी अपेक्षा रखते हैं तो अ.व.या दोष हो गया। वे भी किसी अन्यकी अपेक्षा रखेंगे, तो कहीं उसकी समाप्ति ही नहीं होगी। यदि कहीं कि वह वाच्यसमुदाय किसीके भी व्यापारकी अपेक्षा नहीं रखता तो यो ही कारक ही पदार्थ का प्रकाश करदे तब फिर बीचमें ज्ञातुव्यापार क्यों माना जा रहा है?

तत्त्वनिर्णयके लिये प्रमाणपरीक्षाकी आवश्यकता— देखिये। जब तक प्रमाणकी परीक्षा नहीं बन जायगी कि कैसा ज्ञान प्रमाण होता है तब तक हम कुछ निष्पत्ति ही नहीं कर सकते हैं। यो साधारण निरूप तो लोगोंके चल ही रही है, किन्तु जब सूक्ष्म तत्त्वका विवेचन किया जाय और उसमें यह विवेचन सही है यह सही नहीं है उसकी बारीकी न ज्ञात की जाय, प्रमाणकी खूब परीक्षा नहीं कर पाये, नहीं समझ सकें कि ज्ञान ऐसा होना चाहिए, निर्दोष हो सदाय न हो तब तक हम तत्त्वका निर्णय नहीं कर सकते। मोटी बातका निर्णय करनेके लिए मोटी बुद्धि काम दे जायगी मगर सूक्ष्मतत्त्वका निर्णय करनेके लिए तो सूक्ष्म परीक्षा चाहिये। और उस परीक्षामें पहले इस ज्ञानकी ही परीक्षा पहिले चाहिए।

दार्शनिक क्षेत्रमें धारणाश्रोका खण्डन— कोई भी पुरुष किसी वस्तु का खण्डन नहीं किया करता, किन्तु मानने वालेके विचारका खण्डन किया करता है कि तुम्हारा विचार तुम्हारी दृष्टिमें सही है किन्तु तुम्हारा विचार गलत है। उन्हे किसी पुरुषने इस चस्माधरको घड़ी कह दिया तो लोकभावामें लोक क्या कहते हैं? यही कहते हैं कि तुम इस पदार्थका खण्डन करनेके लिये कहते हो कि यह घड़ी नहीं है, चस्माधर है। इसपर जोर लगाते हो। तो यह बतावो कि यहा पदार्थका खण्डन कर रहे हैं या इस चस्माके धारमें पुरुषने जो विचार बनाया उस विचारका खण्डन कर रहे हैं? विचारका खण्डन होता है पदार्थका खण्डन नहीं होता। एक बात सांगने रख दें, जो ईश्वरकी सृष्टिवर्ता नहीं मानते उनके सामने। क्या, कि यह बतावो ईश्वर सृष्टिकर्ता है या नहीं? ईश्वर सृष्टिकर्ता यदि है तो तुम खण्डन क्या करते और ईश्वर सृष्टिकर्ता नहीं है तो किसका खण्डन करते? कहीं असत्पर भी चक्षु चलता है क्या? जन सृष्टिकर्ता नहीं है तो तुम खण्डन किमत्ता करने जा रहे हो? तो स्याद्वादका यह

उत्तर होगा कि हम किसी पदार्थका खण्डन मण्डन नहीं करते किन्तु उस सम्बन्धमे जो तुम्हारी धारणा है उस धारणाका खण्डन कर रहे है, तुम्हारा ज्ञान चल रहा है वह ज्ञान सम्यक् नहीं है। विचारका खण्डन है, इस पदार्थका खण्डन नहीं है। यह तो दार्शनिकक्षेत्रकी बात है।

आध्यात्मिक क्षेत्रमे विभावोका खण्डन—आध्यात्मक्षेत्रमे देखिये वहापर भी अंतरङ्गको ही छुवा गया है। ज्ञानी और अज्ञानीका जहां विश्लेषण किया गया तो यही तो किया गया कि अज्ञानीका तो मतव्य ऐसा है कि मेरा पदार्थ शत्रु है, दूसरा मेरा विगाड करता है दूसरा जीव, दूसरा पदार्थ यह मेरा विगाड किया करता है और ज्ञानीका यह मतव्य है कि दूसरा पदार्थ मेरा शत्रु नहीं है, मेरा विगाड करने वाला नहीं है, किन्तु मेरा ही विभाव परिणाम मेरा शत्रु है, और इसी बुनियादपर लोकमे सिंह और कुत्ता इन दोनोंके अन्तरकी प्रसिद्धि हुई है। देखिये, कुत्ता कितना उपकारी जीव है, आप रोटीके दो टुकडे खिलादे तो वह आपका रात दिन भक्त रहता है। और वह भी पूछ हिलाकर, प्रेम दिखाकर, विनय दिखाकर आपकी रोटीके दो टुकडे खाता है, आज्ञाकारी रहे, विनयशील रहे, साधक रहे आपकी उन रोटीके दो टुकडोंपर। तो कुत्ता बड़ा उपकारी जानवर होता है, और सिंह कितना अनुपकारी जीव है। सिंह दिख जाय तो यहाँ भगदड मच जाय, पर किसी पुरुषको यदि यह उपमा दे दी जाय कि ये तो बडे उपकारी है, गरीबोका बडा ख्याल करते है ये तो साहब कुत्तेके समान है, तो यह बात यद्यपि अच्छी कही गई है, पर वह सुनने वाला बुरा मान जायगा। और यदि यह उपमा दे दी जाय कि ये साहब तो सिंहके समान हैं तो कहा तो यह गया कि यह साहब तो अनुपकारी है, दुष्ट है पर वह सुनने वाला इस उपमाको सुनकर रुष्ट होता है। तो सिंहकी उपमा क्यों अच्छी लगती है और कुत्तेकी उपमा क्यों बुरी लगती? वहा ज्ञानी और अज्ञानीके आशय जैसा अन्तर है। कुत्तेको लाठी मारो तो वह लाठीको चवाता है, उसके यह समझ बनी है कि मेरा शत्रु यह लाठी है, वह आदमीको नहीं चनाता, और किसी सिंहको कोई लाठी मारे तो वह लाठीपर नहीं आक्रमण करना है, सीधे उस मनुष्यपर ही आक्रमण करता है, क्योंकि उसे सच्चा बोध है कि मेरा शत्रु तो यह मनुष्य है। इसी तरह ज्ञानी पुरुष सही जानता है कि मेरा शत्रु कोई दूसरा पदार्थ नहीं है, मेरा शत्रु तो मेरी कल्पना है, मेरा विभाव है, मेरा शत्रु तो मेरी कल्पना है, मेरा विभाव है। और अज्ञानी पुरुष किसी दूसरेको अपना शत्रु समझ लेता है। तो उन कल्पनाओ और विभावोको मेटने का यत्न करना है। यही है तत्त्वज्ञानका कार्य। तो यहां भी दार्शनिक क्षेत्रमे जो खण्डन चलता है वह हमारेके विचारोका खण्डन चलता है, पदार्थका खण्डन नहीं चलता।

आत्मव्यापारको कारकोसे जन्य माननेपर आपत्ति—पदार्थका पदार्थके रूपसे प्रकाश करने वाला आत्मव्यापार अज्ञानरूप ह कर भी प्रमाण है तो वह

व्यापार क्या किन्ही कारकोसे उत्पन्न होता है ? जैसे इन्द्रिय हैं, मन है आदिक पदार्थों के कारणसे उत्पन्न होता है, तो आत्मव्यापारको कारकोके व्यापारकी अपेक्षा रही और कारकोके व्यापारको भी किसी अन्यके व्यापारकी अपेक्षा है ना, तब तब दूसरेके व्यापारकी अपेक्षामे ही ये अपनी शक्ति खो देगे तो पदार्थका प्रकाश कब होगा ? यदि व्यापारान्तरकी अपेक्षा न रखकर यह ज्ञातव्यापारको उत्पन्न करदे तो इन कारकोमे ही क्यों न ऐसी शक्ति मान लीजिए कि ये ही सीधे किसीकी अपेक्षा बिना पदार्थका प्रकाश कर दें ।

असिद्ध तत्त्वमे अनेक पर्यनुयोगीका अवकाश— यदि अन्य व्यापारकी अपेक्षा बिना अपने व्यापारमे कोई समर्थ होते है तो अन्य पदार्थ भी उसी कामको करदें और न समर्थ होते तो प्रकृत पदार्थ भी अपना कार्य न करें, यह आपत्ति रखी जानेपर पूर्वपक्षकार एक विवाद उपस्थित करते है कि इस तरहके षडोसे तो सर्व पदार्थोंका स्वभाव न रहेगा । हम यह कहने लगे कि अग्निमे जलानेका स्वभाव है कि नहीं, यदि अग्निमे जलानेका स्वभाव है तो वही स्वभाव आकाशमे भी आ जाय अन्यथा अग्निमे भी जलानेका स्वभाव न रहे । ये तो सब अटपट बातें कही जा सकती है । तो समाधानकार उत्तर देते हैं कि जो बात प्रत्यक्ष सिद्ध है उसमे तो ऐसे प्रश्न नहीं चल सकते । किन्तु अज्ञानरूप ज्ञाताका व्यापार तो सिद्ध नहीं है वहाँ ऐसे पर्यनुयोग होते हैं । और जब ज्ञातव्यापारमे ही स्वभाव नहीं माना पदार्थोंके प्रकाश करनेका, किन्तु अन्य कारकोकी अपेक्षा रखकर प्रकाश होता है तो वहाँ यह निरर्थक है कि न ज्ञातव्यापार अर्थका प्रकाश कर सकेगा और न कारक भी अर्थका प्रकाश कर सकेगे । प्रयोजन यह है कि आत्माका वह व्यापार जो अचेतन है, अज्ञानरूप है, पदार्थका प्रकाश करदे यह सम्भव नहीं है तो आत्मव्यापारका स्वरूप न प्रत्यक्षसे सिद्ध हो सका, न अनुमानसे सिद्ध हो सका और न अन्य युक्तिसे सिद्ध हो सका ।

अर्थापत्तिसे ज्ञातव्यापारको सिद्ध करनेका उपक्रम— इतनेपर भी पूर्व पक्षकार अर्थापत्तिसे आत्मव्यापारको सिद्ध करना चाहते हैं । एक प्रमाण उन्होंने अर्थापत्तिमाना । जैसे प्र यक्ष प्रमाण होता है, अनुमान प्रमाण होता है ऐसा ही उनका एक अर्थापत्तिप्रमाण है । अर्थापत्तिका अर्थ है कि जिसके होनेपर जो बात हो उसको बताकर साध्यको सिद्ध करना, अर्थात् ज्ञाताका व्यापार होनेपर पदार्थका प्रतिभास होता है इस कारण ज्ञातव्यापार प्रमाण है । जैसे ये खम्भे, किवाड, काठ इनके होने पर तो पदार्थका प्रतिभास नहीं होता, किन्तु आत्माका व्यापार होनेपर पदार्थका प्रतिभास होता है इस कारण ज्ञातव्यापार प्रमाण है यह अर्थापत्तिसे सिद्ध होता है । इस विषयमे अर्थापत्तिके सम्बन्धमे जब विचार किया जायगा तो अविनाभाव ही बनेगा लेकिन ये पूर्वपक्षकार अर्थापत्तिको अनुमानसे अलग प्रमाण मानते हैं, किन्तु अविनाभावका अनुमानसे सम्बन्ध है ।

अर्थापत्तिसे भी ज्ञातृव्यापारकी असिद्धि - तो अर्थापत्तिसे ज्ञातृव्यापारको सिद्ध करने वालोंसे पूछा रहा है कि आत्माका व्यापार होनेपर अर्थका प्रकाश होता है ? तो अर्थका प्रकाश आत्मव्यापारसे भिन्न चीज है या अभिन्न चीज है ? जो पदार्थ का प्रकाश हुआ वह ज्ञातृव्यापारसे जुदी चीज है या अभिन्न चीज है ? इस प्रश्नका समझनेके लिए पहिले स्याद्वादका सिद्धान्त सुनिये । पदार्थविषयक ज्ञान आत्मासे भिन्न है या अभिन्न है, इसके उत्तरमे पहिले सोच लीजिए । अर्थप्रकाशका आत्मासे तादात्म्य होनेसे वह आत्मासे अभिन्न है और सज्ञा व्यपदेश नाम धर्म धर्मी आदिकी अपेक्षा अर्थप्रकाश आत्मासे भिन्न है, यो कथञ्चित् भिन्न है, कथञ्चित् अभिन्न है । स्याद्वादकी दृष्टि नहीं रखने वालोंसे यह प्रश्न किया जा रहा है कि अर्थका प्रकाश आत्मव्यापारसे जुदा है या एक ही चीज है ? यदि एक ही चीज है तो अर्थप्रकाश और आत्मा एक ही बात हुई । फिर तो जैसे आत्मा सदा है तो अर्थप्रकाश भी सदा रहेगा । फिर न कोई सोया हुआ कहलाया न जगा हुआ कहलाया सभी जगे हुए कहलाये । न कोई पागल कहलाया न कोई स्वस्थ कहलाया । सभी स्वस्थ कहलाये । और सबको सबका ज्ञान हो जाना चाहिए । यदि अर्थप्रकाशको व्यापारसे भिन्न कहते तो जब भिन्न हो गया यो अर्थप्रकाशका आत्मासे सम्बन्ध क्या रहा ? फिर प्रमाण किसको बताते हो ? जब कोई आकार ही नहीं रहा, सम्बन्ध ही नहीं रहा फिर प्रमाण क्या चीज है ? यदि उपकार मानते हैं, किसीके द्वारा उपकार हुआ तो अनवस्था दोष हो जायगा, वह उपकार भी किसी ओरसे हुआ इस कारण अर्थापत्ति से भी ज्ञातृव्यापारकी सिद्धि नहीं होती है ।

अर्थापत्तिसे साध्यसिद्धिका अनियम - अब और भी सुनिये । अर्थापत्तिसे इस ज्ञातृव्यापारकी कल्पना करते हो तो अन्यथानुत्पत्तिसे निश्चित ही ज्ञातृव्यापार को मानते हो या अन्यथानुत्पत्तिसे निश्चित व्यापारको मानते हो । अर्थापत्ति और अन्यथानुत्पत्तिमे विधि और निषेधका क्या अन्तर है । जिसके होनेपर जो हो उसको बताकर साध्यकी सिद्धि करना अर्थापत्ति है और जिसके विना जो न हो उसे बताकर साध्यकी सिद्धि करना अन्यथानुत्पत्ति है । अर्थापत्तिसे अन्यथानुत्पत्ति जोरदार साधन माना गया है । तो अन्यथानुत्पत्तिसे तो यदि ज्ञातृव्यापार निश्चित है तो इसीके मायने तो अनुमान है क्योंकि दृष्टान्तमे अविनाभाव हो या दाष्टान्तमे अविनाभाव हो उसीसे तो साध्यकी सिद्धि होती है, तब अर्थापत्ति अलग प्रमाण नहीं रहता, प्रमाण सख्याका विघात हो गया । उसमे यदि अन्यथानुत्पत्ति निश्चित नहीं है तो जिस चाहे चीजसे जो चाहे चीज सिद्ध करलो । कोई पूछे देखना जरा मंदिरमे पडित जी बैठे हैं या नहीं, और वह कहदे कि हाँ बैठे हैं । कैसे जाना कि मंदिरमे बैठे हैं ? भीट सपेद है इससे जाना । तो यह भी कोई बात है क्या ? कुछसे कुछ कह देवे । अन्यथानुत्पत्ति जहाँ नहीं है और उससे फिर साध्यकी सिद्धि मानें तो जो चाहे सिद्ध करें सब पागलपनकी चेष्टाये होगी । तो किसी भी प्रमाणसे चैतन्य स्वभावी आत्मव्यापारकी प्रतीति नहीं होती फिर वह अर्थका क्या प्रकाश कर सकेगा और कैसे प्रमाण बनेगा ?

अस्वसवेदकज्ञानरूप ज्ञातृव्यापारके प्रामाण्यकी असिद्धि — नैया । बात तो कुछ भलीभीती थी कि आत्माकी चेष्टा प्रमाण है लेकिन वह चेष्टा अज्ञानरूप मान लें वह कैसे प्रमाण हों सकता है । इतनी बात विचारकर एक दार्शनिक यह कहता है कि ज्ञानरूप ज्ञाताका व्यापार तो प्रमाण हो जायगा ना ? आत्माया जो ज्ञानरूप प्रयत्न है, ज्ञानस्वभावकी आत्माका जो व्यापार है वह पदार्थका सही सही प्रकाशक होनेसे प्रमाणरूप हों जाय, यह बात तो ठीक है लेकिन उम ज्ञानस्वभावी आत्मव्यापार को स्वसम्प्रेदी माने तो प्रमाण है । यह दार्शनिक आत्माको ज्ञानस्वभावी तो मान रहा है और आत्मव्यापारको पदार्थका प्रकाशक मान रहा है, किन्तु ज्ञानको परेक्ष मान रहा है । जो ज्ञान हुआ है वह ज्ञान से समझने न आये तो ज्ञान पदार्थको कैसे समझावे । क्या कोई दीपक ऐसा देखा कि सारे पदार्थोंको तो प्रकाशित करदे और दीपक खुद प्रकाशित न हो ? दीपकको दूबनेके लिये दूसरे दीपककी जरूरत पडती है क्या ? अथवा जिस कमरेमें बिजलीका राट जल रहा है उसे कोई कहे कि देखना कमरेमें राट जल रही है या नहीं तो उसे देखनेके लिये दूसरा बल्ब जलानेकी आवश्यकता है क्या ? ऐसे ही आत्मामें ज्ञान तो जगा पर पदार्थोंके समझनेके लिये, मगर उस ज्ञानका ज्ञान कभी भी नहीं बन पाता, वह ज्ञान अपने आपको जान ले यह उसका स्वभाव ज्ञाताके व्यापारको भी प्रमाण नहीं कह सकते, क्योंकि जो सर्वथा परोक्ष ज्ञानस्वभावी है वह तो कहने मात्रकी चीज है, यह असत् है ।

ज्ञानकी स्वसवेदकता - जितने भी ज्ञान होते हैं सब स्वपर व्यवसायात्मक ज्ञान होते हैं । चाहे हम उस तरहसे सोचें या न सोचें । हमने यदि जाना कि यह चौकी है तो यह ज्ञान प्रमाण है कब ? जब यह चौकी है यह भी निर्णय हो और भीतर यह भी निर्णय हो कि मेरा ज्ञान बिल्कुल पक्का है । यह चौकी है, यह हमारा ज्ञान सच्चा है, और उसका पदका निर्णय भी है ये दो बातें प्रत्येक ज्ञानमें एक साथ लगी रहती हैं छद्मरथके भी । यद्यपि लौकिक जन पदार्थोंपर ही दृष्टि होनेके कारण पदार्थ-पदार्थका ही निर्णय विकल्प माना करते हैं, वे बहुत कम इस ओर दृष्टि देते हैं कि मेरा ज्ञान सही है कि नहीं । जब कभी किसी पदार्थके ज्ञानमें सशय होता है तब इसका उपयोग करते हैं मैंने यह जाना है, यह सही जाना या नहीं जाना, उस समय तो ज्ञानके ज्ञानका प्रयास लोग करते हैं, मगर साधारणतया अनेक वस्तुयें विदित होती रहती हैं, वहाँ ज्ञान मेरा सही है या नहीं इसका विचार नहीं रखते किन्तु ज्ञान सही है इस तरह के विश्वासमें जाननेका निश्चय व्यवहार होता रहता है ज्ञानमें । कभी सुननेके बाद भी ज्ञानसे निर्णय किया तो वह श्रुततत्त्वका निर्णय किया । श्रुततत्त्वका निर्णय करने वाला यह ज्ञान भी मेरा सही है ऐसा विचार लोग कम करते हैं मगर दृढता उसकी आवश्यक है, तभी पदार्थका ज्ञान सही होता है ।

ज्ञानमें स्वपरप्रकाशक स्वभावता—ज्ञानमें दो प्रणालीका स्वभाव है

स्वयंका प्रकाश करे और पदार्थका प्रकाश करे। इस प्रकार स्वपरका प्रकाश करना ही ज्ञानका स्वभाव है। ऐसा ज्ञान प्रमाण नहीं है जो ज्ञान दूसरेका तो प्रकाश करे और खुदका प्रकाश न कर सके। जो यह मतवा सोचा है इसमें कुछ कुछ लोक प्रणालीमें लगता भी ऐसा है। जब सशय ज्ञान होता है तो उस समय मेरा यह ज्ञान सही है या नहीं ऐसा सशय होनेपर उस ज्ञानकी समीचीनताका निर्णय करे तो इसपर लगता है कि हम एक नया ज्ञान पैदा करके जान रहे हैं। वैसे तो लगता है सच, पर जिन ज्ञानमें सशय है या नहीं है उसमें भी फेर नहीं है। तो जो स्वपर व्यवसायात्मक ज्ञान है वही प्रमाण है।

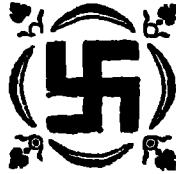
प्रमाणस्वरूपपर विचार—परीक्षामुख सूत्रमें यह प्रथम सूत्र चल रहा है, जिसमें यह सिद्धान्त रखा कि स्व और अपूर्व अर्थका निश्चयात्मक ज्ञान ही प्रमाण है। इस प्रसंगमें अभी प्रमाणके स्वरूपमें अनेक वाद विवाद रखे गए थे उनका वर्णन किया गया है इस सूत्रमें स्व, अपूर्वार्थ, व्यवसायात्मक, ज्ञान, और प्रमाण इन ५ शब्दोंका विश्लेषण चल रहा है। प्रमाण कौन हुआ करता है इस निर्णयके लिये पदार्थके स्वरूपका विवरण चला। अब आगे ज्ञानका विवरण चलेगा, फिर व्यवसायात्मकका, फिर अपूर्व अर्थका और फिर स्वका इननों पर विचार होगा। कभी अनुलोम विचार हाता कभी प्रतिलोम विचार होता अर्थात् कभी प्रारम्भसे सिलसिलेवार विचार होता और कभी अन्तसे सिलसिलेवार विचार किया जाता है। कभी किसी नियंत्रको जाँच रहे हो और उस निबन्धमें कुछ पैरा बनाते हो तो कभी बुद्धि इस तरह चलती कि प्रारम्भसे ही बना लें और कभी बुद्धि इस तरह चलती कि अन्तसे पैरा बनाना शुरू करे। अन्तसे पैरा बनाया तो यह हुआ प्रतिलोम कार्य और शुरूसे ही अनुच्छेद बनाते गए तो यह हुआ अनुलोम कार्य। तो प्रमाणका जो स्वरूप कहा है स्वापूर्वार्थव्यवसायक ज्ञान प्रमाण। इसमें प्रत्येक शब्दोंपर प्रतिलोम पद्धतिसे विचार किया जा रहा है। तो अभी प्रमाण शब्दपर विचार चला।

कारकसाकल्य व सन्निकर्षका सिद्धान्त—इस प्रमाण स्वरूपके विरुद्ध सर्वप्रथम तो कारक साकल्यवाद रखा गया। ज्ञान प्रमाण नहीं है, किन्तु समस्त कारकोंका समूह जुट जाय वह प्रमाण है। इसमें एक मोटी दृष्टि रखी कि जैसे किसी घटनाके सिद्ध करनेमें अनेक दस्तावेज अनेक गवाह और अनेक प्रमाण एकदम सामने रख देते हैं कि लो साहब ! यह है तुम्हारा प्रमाण। इसी तरह हम जो अर्थ प्रतिभास करते हैं उस प्रतिभासमें जितने साधन साधक होते हैं उन साधनोंको रख रहे हैं। इन कारकोंका समूह प्रमाण है लेकिन ये साधकतम नहीं होते। प्रमाणका साधकतम ज्ञान ही है। इसके बाद फिर पदार्थकी बात छेड़ दी, फिर इन्द्रिय और पदार्थका जो सम्मान है वह प्रमाण है ऐसी बात रखे इसका नाम है सन्निकर्ष। तो सन्निकर्षमें भी प्रमाणताका निराकरण किया। सन्निकर्ष होनेपर भी जो ज्ञान जगा वह प्रमाण है न कि इन्द्रिय और पदार्थका सम्बन्ध प्रमाण है।



इन्द्रियवृत्ति और ज्ञातुव्यापारका सिद्धान्त— सन्निकर्षके बाद रखा इन्द्रिय वृत्ति । इन्द्रिय और पदार्थका सम्बन्ध तो नहीं किन्तु इन्द्रियका दुःखना बदना आदि यह प्रमाण है । ये कुछ भीतरकी ओर आते जा रहे हैं । कारक साधक्यमे तो एक दम बाहर बाहर उनका शोचना या इन्द्रिय मन्त्रिकर्षमे वृत्त उसके भीतर आये और इन्द्रियवृत्तिमे पदार्थको भी छोड़ दिया, केवल इन्द्रियके व्यापार तक आ गए और अब इन चार प्रमाणोंमे इन्द्रियको भी छोड़कर आत्माके व्यापार तक आये । यहाँ और भीतर आये । लेकिन सबके आशयमे अज्ञानरूपता बन रही है । ज्ञानको प्रमाण नहीं माना और अब पाँचवें प्रमाणमे ज्ञानको भी प्रमाण माना, जो परोक्षरूप ज्ञान है वह है प्रमाण, ऐसे ज्ञानको प्रमाण कहा है । वह ज्ञान रूढ़को ज्ञान नहीं कर सकता । ज्ञानका ज्ञान करनेके लिए और ज्ञानकी जन्म होती है । ऐसे ज्ञानान्तरवेद्य ज्ञानस्वभावी आत्माके व्यापार को प्रमाण कहा है । वह भी युक्त नहीं कहा ।

प्रमाणमे साधकतम और उपचार यहाँ तक प्रमाणके स्वरूपमे जितने भी पक्ष रखे गए वे सब उपचारसे तो प्रमाण माने जा सकते हैं । चूँकि ज्ञानके बनने में वे सब बानें आती तो हैं, पदार्थ भी जुड़ते हैं, इन्द्रिय और पदार्थका मुकाबल भी होता है और इन्द्रियमें व्यापार भी होता है, आत्माके ज्ञानके लिए चेष्टा भी जगती है, तो ये सब प्रमाण उपचारमात्रसे तो हो सकते हैं किन्तु साधकतमरूप नहीं हैं अर्थ-प्रकाशमे साधकतम ज्ञान है और वही प्रमाण है । इस प्रकार सिद्ध करनेके पश्चात् अब द्वितीयमूत्रमे "ज्ञान" इस शब्दपर विचार किया जायगा ।



# परीक्षामुखसूत्र-प्रवचन

[ द्वितीय भाग ]



हितहितप्राप्तिपरिहारसमर्थं हि प्रमाणं ततो ज्ञानमेव तत् ॥ २ ॥

ज्ञानमे प्रामाण्यका समर्थन—हित और अहितकी प्राप्ति तथा परिहार करनेमे समर्थ प्रमाण हुआ करता है और चूँकि हितकी प्राप्ति और अहितका परिहार करानेमे समर्थ ज्ञान ही है इस कारण ज्ञान ही प्रमाण है । इस सिद्धान्तको दार्शनिक पद्धतिके वचनोमे कहा जाय तो यो कहना चाहिए कि ज्ञान ही प्रमाण है, क्योंकि हितकी प्राप्ति और अहितके परिहार करनेमे ज्ञान ही समर्थ है । जहा युक्ति सहित वचन बोले जाते है वह दार्शनिक पद्धति बन जाती है । यह एक अनुमान प्रमाणका भी रूप बन गया, ज्ञान प्रमाण है हितकी प्राप्ति और अहितका परिहार करनेमे समर्थ होनेसे । हित मायने सुख है और सुखके साधन है । अहित मायने दुःख है और दुःखके साधन हैं । सुखको भी हित कहते है और सुखके साधनको भी हित कहते हैं, दुःखको भी अहित कहते हैं और दुःखके साधनको भी अहित कहते है । तो ऐसे हितकी प्राप्तिमे और अहितके परिहारमे समर्थ ज्ञान होता है । ज्ञानसे ही जानकर यह बोध होता है कि यह हितरूप है और यह अहितरूप है । तो ज्ञानने हितकी प्राप्ति करायी और अहितका परिहार कराया ।

प्रमाणके प्रसंगमे प्राप्तिका अर्थ—यहा प्राप्तिका अर्थ उपादेयभूत क्रियाका साधने वाला अर्थप्रकाश लेना है । अर्थात् पदार्थका बोध हो जानेका नाम प्राप्ति है । जो हम करना चाहते है, जो अर्थक्रिया हमे दृष्ट है उसके साधनेवाला जो पदार्थ है उस पदार्थका ज्ञान हो जाना यही यहा प्राप्ति है । अर्थक्रिया चाहने वाला पुरुष उस काम के निष्पादनमे समर्थ जो वस्तु है उसकी प्राप्ति ही इच्छा करता है और उसके प्रदर्शन की खोज करता है । जैसे किसीको प्यास लगी है तो क्या चाहता है वह ? पीना चाहता है । अर्थ क्रिया है पीना । उस पीनेकी क्रियाका साधक है जल । उस जलकी मालूमता हो जाना ही यह जल है, यही ज्ञानने हितकी प्राप्ति करायी । यहा प्राप्तिका अर्थ जलके निकट पहुँचना, जलको ग्रहण कर लेना नहीं है बल्कि अभिमुखोपस्थित जल पदार्थमे जलका बोध होना है । यही प्राप्ति है क्योंकि ज्ञानके द्वारा प्रदर्शित अर्थ मे ही तो प्राप्ति होती है । ज्ञानके द्वारा जो बात ज्ञात हुई उसमे हितकी प्राप्तिका अभाव नहीं है । जो दृष्ट था वह तुरन्त मिल गया । देखिये जिसको प्यास लगी है और पानी चाहता है पीनेके लिये तो उस समय उसको दृष्ट यही है कि जल कही

दिख जाय । जल मिला जाय यह भी भावने भरा है पर साक्षात् उसकी क्या आकाक्षा है ? जल दिख जाय । तो उसका दृष्टभाव जलका दिख जाना है, और वह दिख गया वस यही हितकी प्राप्ति है । जल मिल जाय इस भावनामें इच्छाकी प्रधानता है और जल दिख जाय इस आकाक्षामें प्रमाण अर्थात् ज्ञानके अन्वेषणकी प्रधानता है । यद्यपि जलका देख लेना केवल देख लेनेके लिये नहीं चाह रहा है, पीनेके लिये चाह रहा है मगर पीनेका काम जो वह करेगा भावीकालमें उससे पहिले जल देखनेकी उसकी आकाक्षा तेज है । तो पदार्थके प्रदर्शकत्वमें हितकी प्राप्ति साक्षात् है ।

ज्ञानकी हित प्राप्ति समर्थताके सम्बन्धमें एक प्रश्नोत्तर—इस प्रश्नमें क्षणिकवाद मिद्वान्तमें कुछ आपत्ति उठा सकता है । क्षणिकवाद, ज्ञानको क्षणस्थायी मानता है । क्षण क्षणमें नये नये जन वन्ते हैं । जो ज्ञान उत्पन्न हुआ वह उस ही क्षण रहा और तुरन्त नष्ट हो जाता है । तो क्षणिकवाद यहाँ प्रश्न कर रहा है कि ज्ञान तो क्षणिक होता है । अर्थकी प्राप्ति जब होगी उससे पहिले ही यह ज्ञान नष्ट हो जाता है फिर इस ज्ञानको प्राप्ति करने वाला कैसे कहा जाय ? उत्तरमें सामान्यतया यह समाधान दे रहे हैं कि प्राप्ति का अर्थ केवल प्रदर्शकपना है । पदार्थकी जानकारी हो गयी यही प्राप्ति का अर्थ है । प्रदर्शकत्वके सिवाय अन्य कुछ क्रिया हो, प्रवृत्ति हो, पानी पी लेवे, उम कार्यक, कर लेवे ऐसी बात यहाँ प्रमाणमें नहीं कही जा रही है पानीको पी लेना प्रमाण नहीं है किन्तु पानीको यह पानी है ऐसा ज्ञान हो जाना प्रमाण है ।

प्रकृतज्ञानकी उसी ज्ञानसे हितप्रापकता—क्षणिकवाद फिर यह कह रहा है कि तुम घबडावो मत । हम ज्ञानकी प्रापकता सिद्ध किये देते हैं । उस ज्ञान के बाद जो नया ज्ञान पैदा होगा तो वही पूर्वज्ञानका नवीन ज्ञानसे सम्बन्ध है, सतान है, उसका लगातारपना चल रहा है इस कारण वह ज्ञानान्तर अर्थकी प्राप्तिमें साधन बन जायगा, तो प्रापक भी बन गया । हम उस प्रापकतामें विरोध देखकर प्रदर्शकपने मात्रसे प्राप्ति न माने । प्रापक भी हो जायगा क्योंकि ज्ञानके बाद ज्ञान अनेक उत्पन्न होते रहते हैं । तो अन्य ज्ञानमें प्राप्ति करा दी, और वे सब ज्ञानके सिलसिलेसे ही आये हुए हैं, इसलिये ज्ञानान्तरसे अर्थप्राप्ति बन जायगी । आचार्यदेव कहते हैं कि ऐसी आशंका और समाधानका भाव न रखिये । यद्यपि अनेक ज्ञान क्षणिके व्यतीत होनेसे पदार्थकी प्राप्ति हो जायगी किन्तु पदार्थको छू लेना या लेना इसका प्रयोग कर लेना यहाँ यह प्राप्ति का अर्थ है ही नहीं प्राप्ति का अर्थ तो पदार्थका प्रदर्शन हो जाना पहिले ही ज्ञानमें सम्भव है । अन्य अन्य ज्ञानकी जरूरत नहीं है । हाँ उस ज्ञानके बाद जो नये नये और ज्ञान उत्पन्न होते हैं वे और विशेष विशेष अशोके जनाने वाले होते हैं ।

प्रवृत्ति और प्रमाणका जुदा जुदा स्वरूप—इस चीजको हमें ग्रहण

करना है उसकी प्राप्ति तो हमारे क्रिया सध्य है, प्रमाणके आधीन नहीं है। वह तो पुरुषकी इच्छा हो और उसके आधीन प्रवृत्ति हो उससे पदार्थकी प्राप्ति होती है। पदार्थकी ग्रहण कर लेनेका नाम प्रमाण नहीं कह रहे किन्तु पदार्थका बोध हो जाने का नाम प्रमाण है। न भी प्रवृत्ति हो तो भी प्रमाणका काम तो पदार्थका यथार्थ प्रकाश करा देना है। वह तो है ही, सबके अनुभवमे आता है। यदि पदार्थकी प्राप्ति का ही नाम प्रमाण बन जाय तो यहीसे बँटे-बँटे हम चन्द्रमाको देखते हैं, चन्द्रमाका जो ज्ञान हुआ वह प्रमाण है या नहीं? प्रवृत्ति तो हुई नहीं, हम चन्द्रमाको पकड़ तो नहीं सकते, फिर पदार्थकी अभावमे भी चन्द्रज्ञान प्रमाणरूप है या नहीं? चन्द्रज्ञान प्रमाण है, समीची प्रतीतिमे ऐसी बात आती है, तो यथार्थ बोध हो जानेका नाम प्रमाण है, परिणतिका नाम प्रमाण नहीं है। पदार्थ मिल जाय, पदार्थका भोग कर लिया जाय, जिस उपयोगमे पदार्थको लगाते हैं उसका उपयोग बना लिया जाय तब प्रमाण कहलावे ऐसी बात नहीं है।

प्रवृत्तिकी नानासाधन प्रभावता और प्रमाणकी अर्थप्रदर्शकता—तुम प्रवृत्ति कर सको या न कर सको, उस पदार्थका उपयोग कर सको या न कर सको यह तुम्हारे प्रयत्न इच्छा शक्ति सबके आधीन बात है, किन्तु पदार्थ जिस स्वरूपसे है उस स्वरूपसे प्रकाश हो जाना और उसमे जो हम चाहते हैं उसका पथ मिल जाना, जो हम नहीं चाहते हैं उसके दूर होनेका मार्ग मिल जाना इसीके मायने हितकी प्राप्ति है। सूर्योदय होता है, प्रकाश हो गया, उस प्रकाशमे सबकी दुर्दिग् व्यवस्थित हो जाती है। जो जैसी चीज है उसका उस प्रकारसे देखना बन जाता है। अब सूर्यका काम तो मान दिखाना देना है और उसका दृढतासे निर्णय करा देना है। निमित्त दृष्टिसे कह रहे हैं पर यह काम नहीं है कि आपको जिस जगह आज जाना है सूर्य आपको डकेलकर उस जगह पहुँचा दे यह तो आपकी इच्छा प्रवृत्ति, शक्ति, साधन इनके ताल्लुक बात है। प्रमाण कार्य केवल पदार्थका प्रकाश करा देने वाला है और वह होती है ज्ञानमे ही बात। हितकी प्राप्ति और अहितके परिहारमे समर्थ केवल ज्ञानस्वरूप है, अन्य अचेतन पदार्थ नहीं है इस कारण ज्ञान ही प्रमाण है।

ज्ञानकी हितप्राप्तिसमर्थताका समर्थन—प्रमाणका स्वरूप पहिले सूत्रमे कहा गया था। स्व और अपूर्व अर्थका व्यवसायात्मक जो ज्ञान है वह प्रमाण है। तो प्रमाण शब्दका तो खूब विवेचन किया गया था। इस सूत्रमे ज्ञानका विवेचन किया जा रहा है कि ज्ञान ही प्रमाण है। अज्ञान क्यों नहीं प्रमाण बनता? अज्ञानमे हितकी प्राप्ति करा देना और अहितका परिहाराग करा देना यह सामर्थ्य नहीं है। जनकर ही तो हम हितकार्यको करते हैं और अहितकार्यको छोड़ते हैं। और, एक दृष्टिसे देखो तो जाननेमे ही हितकी प्राप्ति और अहितका परिहार हो जाता है। लौकिक बातोंमे तो थोडा समयभेद मालूम होता है। जाना हमने अभी और हितकी

प्राप्ति करेगे थोड़ी देरमें, लेकिन परमार्थसे, अध्यात्मदृष्टिसे ज्ञानके ही कालमें हितकी प्राप्ति होती है और अहितका परिहार होता है। जैसे अन्तर्ज्ञान होता है यह आत्मा मात्र ज्ञान ज्योतिस्वरूप है, ऐसा उपयोग गया, ऐसी ही मान्यता बनी, ऐसा ही अनुभव जगा तो उस कालमें हितरूप जो आत्मतत्त्व है उसकी प्राप्ति हो गयी। कहीं आत्मतत्त्वको पानेके लिए दौड़ नहीं लगानी पडती, कोई क्रिया नहीं करनी पडती, क्रिया रच नहीं होती हलन चलन रच नहीं होती। उस ही क्षेत्रमें निश्चल होकर ज्ञान किया जाता है अन्तस्तत्त्वका। तो जिस क्षणमें जान लिया कि यह मैं आत्मा ज्ञानस्वभावमात्र हूँ तो ज्ञान ही इसका स्वरूप है, ज्ञान ही इसका सर्वस्व है, सो उस ज्ञानने जब जब कपायोको त्यग दिया अर्थात् कपायोका ग्रहण न किया, कपायोको पररूप जानकर ज्ञानने त्याग दिया, यद्यपि आत्मक्षेत्रसे कपायों हटी भी नहीं हो, लेकिन ज्ञानने तो कपायोको छोड़ दिया और अन्त आत्मस्वरूपका ज्ञानने ग्रहण किया तो उस ज्ञानमें तो तत्काल हितकी प्राप्ति और अहितका परिहार बन गया।

ज्ञानका सत्वर व समर्थ उपकार—प्रश्न—जानना मानना, अनुभव करना ये तो क्रममें ही हो पावेंगे ? उत्तर—जिसका ज्ञान दृढ़ नहीं है उसे अपने ज्ञानको दृढ़ करनेके लिए उसकी अवस्थाएँ तो ये क्रमसे बन जायेंगी, किन्तु जो अम्यस्त पुरुष है उसे जानना, मानना, प्रतीति करना, अनुभव करना ये सब एक साथ हो जाते हैं। भैया ! शुद्ध तत्त्वके ज्ञानके सिवाय हमारा न कोई रक्षक है, न शरण है, न कोई प्रभु है। हमारा ही निर्मल उपयोग बने, विशुद्ध ज्ञान बने इससे ही हमारी रक्षा है, अन्य कोई हमारी रक्षा करनेमें समर्थ नहीं है। कुटुम्ब मित्र परिजन कितना ही कोई चाहे और हममें उभ प्रकारका परिणामन बने तो कोई हमारा क्या कर सकता है। और जब हमारा उभ रूप परिणामन बने तब भी कोई दूसरा हमारा कुछ नहीं कर रहा। शान्तिके लिए भरसक प्रयत्न लोग करते हैं, शरीरका श्रम करना, वचनका श्रम उठाना, मानसिक विफल्य चलाते रहना अनेक प्रकारके श्रम किए जाते हैं किन्तु श्रमरहित अन्त स्वरूपके ज्ञानका प्रयास यह जीव नहीं करता, मोहमें इस प्रकारकी बुद्धि नहीं जगती कि मैं अपने शान्त स्वरूप अकल्मष अन्तस्वरूपके निकट बसा रहूँ और सर्व सकटोको दूर कर लूँ। मोहमें मोह करनेकी ही बुद्धि जगती है। तो जैसे खूनसे सने हुए कपड़ेको खूनसे ही धोये तो वह दाग धुलता नहीं है इसी प्रकार मोहसे उत्पन्न हुए दुःखको मिटानेके लिये मोहका ही उपाय किया जाय तो वह दुःख मिटता नहीं है। एक अन्तर्ज्ञानमें ही ऐसी सामर्थ्य है कि एक साथ ही समस्त सकटोमें यह दूर कर सकता है।

आत्मविश्वासका अनुरोध—भैया ! और अधिक नहीं तो जैसे जिस लकड़हारेपर बोझ ज्यादा लदा है वह बोझ लादे भी जाता है और बीच बीचमें किसी वृक्ष के सहारे गट्टेको टिकाकर कुछ विश्रामका भी अनुभव करता जाता है, विश्राम लेना

जाता है। तो बोझ भी ढं.ना पडे तो बीच बीचमे विश्राम लेते रहना चाहिए ना तभी हम अपने प्रयोजनका आसानीसे सिद्ध कर लेगे, तो इसी प्रकार विकल्पोके सकट बहुत लदे है और उनके भारसे मरे जा रहे है तो कभी कभी तो विकल्पोका सकट हटाकर विकल्पोका भार हटाकर बाह्यकी ओर टिकाकर कुछ अपनेको निर्विकल्प ज्ञान ज्योति स्वरूप मानकर विश्राम भी तो लेते रहना चाहिए। अनवरत विकल्प कर करके कौन सी सिद्धि पा लेंगे ? विकल्प यदि नहीं मिटते हैं तो बीच बीच थोडा निर्विकल्प अपने स्वरूपका दर्शन अनुभव तो करते रहना चाहिए लगातार सारी जिन्दगी ही विकल्प विकल्पमे खोई जाय तो उससे कौनसी सिद्धि पा लेंगे ? बहुत देर तक भी यदि अन्तर्ज्ञानकी बात नहीं निभती तो अमृत विन्दु मात्र भी मिले तो वह भी सुखका साधन बनता है इसी प्रकार अन्तस्तत्त्वका यह दर्शन क्षणमात्रका भी मिले तो भी यह शान्तिका साधक है।

अर्थप्रदर्शकत्वसे ही प्रामाण्यका सन्बन्ध—ज्ञान ही हितकी प्राप्तिमे और अहितके परिहारमे समर्थ है। पदार्थको हाथसे पा लेना इसका नाम प्रापक नहीं बताया किन्तु पदार्थका सही ज्ञान हो जाय, जिसमे हितके मागकी दृष्टि और अहितके परिहार के उपायकी दृष्टि एकदम स्पष्ट हो जाय वही ज्ञान हितका प्रापक प्रमाण है। यदि प्रवृत्तिको ही प्रमाण कहते हो। क्षणिकवादीसे पूछा जा रहा है, तो क्षणिकवादके प्रभुका ज्ञान प्रमाण है या नहीं, बतावो ? प्रमाण तो त्व.माने जब हेय और उपादेय पदार्थमे प्रवृत्ति पहुँचे। तो प्रभुका ज्ञान क्या प्रवृत्ति भी करता है ? यदि प्रवृत्ति करता है प्रभु तो वह कृतार्थ नहीं रहा। उसे कुछ काम करनेका पडा है। कृतकृत्य नहीं हुआ तो वह प्रभु कैसा ? तो क्षणिकवादियोंने सुगत ज्ञानको कृतार्थ माना है, प्रवृत्ति करने वाला नहीं माना फिर प्रवृत्तिके अभावमे प्रमाण कहाँ रहेगा। यदि प्रभुके ज्ञानको प्रवृत्ति करने वाला मानते हो तो जरा सोचो तो सही जँमे अग्य लोग आने जाने आदिकी प्रवृत्ति करते है वैसी ही प्रवृत्ति प्रभु करे तो फिर वह प्रभु कहाँ रहा ? तो इससे यह सिद्ध है कि पदार्थकी प्रवृत्ति प्रमाण नहीं है, किन्तु हितकारी वस्तुके अवंगम का नाम प्रमाण है। जो अहितको छुडा सके और हितको ग्रहण करा सके वह प्रमाण है। अच्छा यह बतावो कि जब आरमाको सुख आदिकका सम्बोधन होता है तो उस समय कुछ प्रवृत्तिकी जाती है क्या ? जब आरमा अपने आपमे आनन्दरूप अनुभव करना है उस समय उसका ज्ञान प्रमाण है या नहीं, प्रवृत्ति तो कुछ नहीं कर रहा ? प्रमाण है, इमरिये क्रिया होनेसे प्रमाण हुआ यह प्रथं न लगाना किन्तु पदार्थके यथार्थ ज्ञान होनेका नाम प्रमाण है।

ज्ञप्तिमे प्रवृत्तिका अभाव—प्रश्न ज्ञान ज्ञानमे भग्न होने जाता है तो वहाँ प्रवृत्ति तो हुई ? उत्तर प्रवृत्तिका अर्थ लिया गया है बाह्य क्रियावोकः ग्रहण करना पकडना, निकट पहुँचना और जो भी हम काम करना चाहते हैं उस कामको कर ले।

ज्ञानमे मग्न होना यह जो ज्ञानकी वान है । ज्ञानमे ज्ञान मग्न हा गया तो क्या क्रिया प्रवृत्तिकी गई ? ज्ञान ही तो क्रिया । एक यह भापा है ऐसी कि ज्ञान ज्ञानमे चला गया । चना क्या गया ? प्रकाश ही हुआ । तो ज्ञानका नाम प्रमाण है । और भी देखिये जब हम किसी अनुमान ज्ञानको करते है तो व्याप्तिका ज्ञान करते है । तर्क उठाते हैं । जैसे जहा अग्नि न हो वहा धुवा नही होता इस प्रकारका जो ज्ञान क्रिया वह प्रमाण है वहा कही प्रवृत्तिकी क्या ? प्रवृत्ति कुछ नहीकी । तो प्रवृत्तिके अभावमे भी प्रवृत्तिके विषयभूत पदार्थका प्रकाश कर लेना इसका नाम प्रमाण है । यही ज्ञान है, यही ज्ञानकी प्रमाणाता है । ज्ञान ही प्रमाण है, अज्ञान प्रमाण नही है ।

अर्थप्रदर्शकरवमे प्रामाण्य किसी भी पदार्थकी यथार्थ जानकारी हो जाना प्रमाण है, इस सम्बन्धमे यह चर्चा चल रही थी कि हितकी प्राप्तिमे समर्थ होता है प्रमाण । जब हितमे प्रवृत्ति लग जाय तो प्रमाण मानना चाहिए, केवल पदार्थके ज्ञानका नाम प्रमाण न मानना चाहिए, इस विषयमे यह उत्तर दिया है कि प्रमाण तो जानकारीका ही नाम है । रही आगेकी प्रवृत्ति, जैसे प्यास लगी है तो कही जल दिख गया और यह जा लिया कि यह जल है तो यह ज्ञान प्रमाण बन गया । अब उसके पास जायेगा और लोटेसे भरेगा पीवेगा यह वादकी चीज है । प्रवृत्तिका सम्बन्ध इच्छा साधन, प्रयत्न, इनसे है पर प्रमाणका सम्बन्ध तो यथार्थ जानकारीसे है । प्रवृत्ति जिन विषयमे करना है, जिन अर्थका प्रयोग करना है उस पदार्थका उपदर्शन हो जाना, जानकारी हो जाना इसीसे ही ज्ञानमे प्रमाणाता मानी जाती है प्रवृत्तिमे नही ।

प्रवृत्तिके विषयभूत पदार्थमे शङ्काकारके विकल्प—प्रवृत्ति प्रमाण नही, ज्ञान प्रमाण है, इस बातको सुनकर शङ्काकार अब यह कहता है कि चलो प्रवृत्ति प्रमाणका कारण न सही, प्रमाणका कारण ज्ञान सही, पर वह ज्ञान प्रवृत्तिके विषयभूत अर्थका ही तो है । जो पिया जायगा उसका ही तो ज्ञान किया जा रहा है । तो प्रवृत्तिका विषयभूत पदार्थ भावीकालका है या वर्तमानकालका ? अर्थात् प्रवृत्ति तो भावीकालमे होगी, आगे ह गी । उसका विषयभूत तो पदार्थ है वह भी भावी है क्या ? अर्थात् भविष्यकालका है या वर्तमानकालका है ? यदि कहो कि प्रवृत्तिका विषयभूत पदार्थ भावीकालका है तो उसकी प्रत्यक्षसे जानकारी तो होनी न चाहिए, क्योंकि वह भविष्यकी चीज है और भविष्यमे इस प्रत्यक्षकी गति नही है । यदि कहो कि प्रवृत्तिका विषयभूत पदार्थ भावी नही अर्थात् दृष्टान्तमे जैसे कि जो पिया जायगा ऐसा पानी भावी नही है, किन्तु वर्तमान है तो प्रवृत्तिका विषयभूत यदि वर्तमान पदार्थ है तो यह भी शुक्त नही । वर्तमान पदार्थमे किसी भी अभिलाषीकी प्राप्तिकी प्रवृत्ति नही होती वह तो वर्तमान ही है, जब भावीकालमे होगा उसकी प्राप्तिके लिये प्रवृत्ति है, वर्तमानकी क्या प्रवृत्ति ? जो भोजन करते समय कौर उठानेकी प्रवृत्ति की तो वह मुँहमे नही हैं तभी तो वर्तमान उपभोगमे आने योग्य पदार्थकी प्राप्तिकी

प्रवृत्ति की। उनको यदि अनुभव होता तो उन वर्तमानमें किसीकी प्रवृत्ति ही न होती। कोई भी पुरुष जो १ अनुभवमें पारस उपके ही लिये तो प्रवृत्ति करेगा, अनुभवमें आ रहेकी प्रवृत्ति क्या ?

ज्ञानकी प्रवृत्त्यर्थता व अर्थप्रदर्शकत्वके कारण प्रमाणता—सङ्काकारने प्रश्न रखा, प्रमाणका विषयभूत अर्थज्ञान सिद्ध नहीं हो सकता, इसके लिए ये दो प्रमाण रखे कि प्रवृत्तिका विषयभूत पदार्थ भावी है या वर्तमान ? भावी है तो उसका ज्ञान नहीं हो सकता। वर्तमान है तो उसमें प्रवृत्ति नहीं हो सकती। उत्तर दे रहे हैं कि अर्थक्रियामें समर्थ जो पदार्थ है वह और और अर्थक्रिया ये प्रवृत्तिके विषयभूत है। अर्थक्रिया प्रमाणका विषय नहीं है किन्तु अर्थक्रियाका जो विषयभूत पदार्थ है, जैसे पानी पीना है तो उसका विषयभूत है पानी, सो पानीका जो ज्ञान है वह प्रमाण है। पानी कोइ पी सके चाहे न पी सके लेकिन अर्थज्ञान तो प्रमाण हो ही जाता है। अर्थक्रिया जरूर भविष्यमें है पर अर्थक्रियाका विषयभूत जो पदार्थ है वह तो वर्तमानमें उपलब्ध है इसलिए पदार्थका ज्ञान हो जाना ही प्रमाण है पदार्थ अगर प्रत्यक्षमें आ गया है, ज्ञान हा गया है तो वह ज्ञान तो प्रवृत्तिके लिये है। जिसमें हमारा हित है और जिसमें हमारा हित दूर होता है ऐसे पदार्थकी जानकारी हो जाना ही प्रमाण है।

ज्ञानकी प्राप्तिमें हित प्राप्ति व अहितका परिहार—मिथ्यादृष्टि भी किसी अहितकारी पदार्थसे गी रचि रखता है, लेकिन उसकी दृष्टिमें वह प्रहितकारी नहीं है। जितने भी ज्ञान जिसके होते हैं जानने वालेके ज्ञानमें उस समय उसमें हित माना जा रहा है और अहितका परिहार माना जा रहा है। चाहे उसका फल कैसा ही हो। ज्ञानकी प्रकृति ही ऐसी है कि उसमें हितप्राप्ति और अहितका परिहार हांता है। कोई मिथ्यात्व आशयसे वलुपित हो और बुद्धसे कुछ माने तो ज्ञानियोंका दृष्टिमें तो अप्रमाण है, किन्तु उसकी दृष्टिमें तो प्रमाण ही है।

प्रमाणताकी व्यवस्था—उस सम्बन्धमें एक बात और समझनेकी है कि प्रमाण और अप्रमाणकी व्यवस्था वाह्य पदार्थोंकी दृष्टिमें है, भीतरी ज्ञानकी दृष्टिमें नहीं है। अर्थात् अगर अन्तरङ्ग ज्ञेयाकारकी दृष्टिसे प्रमाणकी व्यवस्था की जाय तो अप्रमाण कुछ है ही नहीं। जो जान रहा है वह अपनी जानकारीमें अपने विकल्पसे सही जान रहा है। उसकी दृष्टिमें अप्रमाण कुछ नहीं है, पर जैसे यहा ज्ञेयाकार भ्रमकर रहा है इसी प्रकार पदार्थ भी है या नहीं है उसके अनुकूल पदार्थ भी मानूम पड़े तो प्रमाण है और न मानूम पड़े तो अप्रमाण है। जैसे नीपको चादी जिसने मगभू लिया उसकी दृष्टिमें तो यह प्रमाण है। वह तो जान रहा है कि चादी है किन्तु जैसा जाना गया है वैसा वह पदार्थ नहीं है इस कारण वह अप्रमाणकी व्यवस्था अन्तरङ्ग ज्ञेयाकारके कारण नहीं है किन्तु जैसा जाना है वैसा पदार्थ हो तो प्रमाण है और नहीं है तो अप्रमाण है। इस दृष्टिमें जगत्प्रकृते केवल एक ज्ञानको तो देखिये केवल ज्ञानका



न प्रमाण वह माते न अप्रमाण वह माते । हा हम यदा प्रमाण और अप्रमाणी चर्चा वह न है हम वाचन, हम उमे प्रमाण व ले है, पर वह वभी अप्रमाण कुछ होना ही नहीं है । तिम ज्ञानमे कभी अप्रमाण ह नेगी मग्नावना हो और फिर प्रमाण करना जाय तो प्रमाणकी बात मिद्धी जाती है । जहा बँवल एक अन्नरङ्ग ज्ञान-प श ही भूतक नहा है और गदा एकता ही उमे प्रमाण है उमे प्रमाण गौर अप्रमाणी क्या रोजकी जाय ?

प्रवृत्ति हुए बिना प्रवृत्तिमे समर्थ अर्थके अनगमपर प्ररन यथार्थ जान कारी हे ना ही प्रमाण ह और वह जानकारी प्रवृत्तिके लिए होती है इमनिये प्रवृत्ति चारि कभी भी हो अथवा न भी हो किन्तु पदार्थका जो यथार्थ प्रकाश हो गया है, अर्थक्रियामे सम्पन्ना व गर्थ प्रतिभास हुआ है उम ज्ञानका नाम प्रमाण है । यहा एक पृष्ठ और रया जा रहा है कि जब वाय न देखा जा सता तो हम यत्र वँरे कह सवते है कि यह पदार्थ उम वाचमे समर्थ है ? फिर हम प्रमाण कैसे माने और प्रवृत्ति कैसे करे ? जैसे जलका ज्ञान करके वह जल ग्रहण करनेकी प्रवृत्ति करेगा तो शकाकार यह कतना है कि जल गटणकी प्रवृत्ति करेगा यह तो आप कहते हो मगर वह कार्य मनी तो नही दिय रहा । तो जब कार्य नही दिय रहा तो तुम यह कैसे निरुण्य कर लेगे कि यह जल प्यास बुझानेमे समर्थ है ? प्रश्नकार कुछ भी प्रश्न कर सकता है, उगको तो खण्डनकी रृष्टि है कि इनकी दात मण्डन न हो इस प्रकरणमे यह कहा जा ता कि जी जगका ज्ञान हुआ तो जग ज्ञानमे यह सब ज्ञान बसा हुआ है, इममे प्यास बुझानी मे प्यास बुझाऊंगा यो प्रवृत्ति करेगा । तो प्रवृत्तिका विषयभूत है वह पदार्थ । प्रश्नकार यह कह रहा है कि प्रवृत्ति तो वर्तमानमे तो है नही पीना जल ग्रहण करना यह वर्तमानमे तो है नही । तो जब वर्तमानमे क र्थ नही देखा जा रहा है तो यह ज्ञान कैसे हो सके सही कि यह प्यास बुझानेमे समर्थ है ?

अर्थकी अर्थक्रियासमर्थताकी प्रतीति— उत्तरमे कहते है कि ऐसी बातका क्या प्रश्न करना, यह तो मनुष्यको क्या पशुको तकको भी प्रत्यय है । जैसे ही उन्हें दीया कि यह जल है तो उसी और पशु चरा देते हैं । तो ज्ञान होनेके साथ ही उन्हें यह विश्वास है कि यह पानी है और यह प्यास बुझानेमे समर्थ है । फिर अनुभव से, स्मरणमे, युक्तियोसे अनेक ढङ्गसे सिद्ध होना हे कि यह पदार्थ अमुक प्रयोगमे आया करता है । तो अर्थका परिज्ञान होनेपर पशुवोकी भी उसमे प्रवृत्ति चलती है । उन तकको भी स्पष्ट बोध है और फिर यह तो सब लोग जान ही रहे कि जबरदरती का प्रश्न किया जा रहा है समझो हुए भी ।

ज्ञानकी हितप्रापकता जो प्रवृत्तिका विषयभूत पदार्थ है उस पदार्थका ज्ञान हो जाना इमका नाम प्रमाण है और अर्थक्रिया करनेमे समर्थ जो पदार्थ है उस पदार्थका ज्ञान ही हितका प्रापण है अर्थात् प्रमाण हितकी प्राप्तिमे समर्थ है,

उसका यह अर्थ है कि जिसमे हमारी प्रवृत्ति होनेसे हमारा हित होगा उस प्रकारका ज्ञान हो गया यह हितमे लगा देनेकी बात है और अहितका परिहार भी वही है जो हमारा इष्ट नहीं है, अनिष्ट प्रयोजन है उसका यह साधक पदार्थ है । ऐसा ज्ञान हो जानेका नाम अहितका परिहार है । इस कारण यह ज्ञानक प्रमाणका स्वरूप अवाधित है कि हितकी प्राप्तिमे और अहितके परिहारमे समर्थ और बिना व्यवधानके पदार्थके स्वरूपका प्रकाशक जो ज्ञान है वह ही प्रमाण है, अज्ञान प्रमाण नहीं है ।

अज्ञानके प्रामाण्यका निराकरण—अनेक दार्शनिक तो अज्ञानको ही प्रमाण मानते हैं । कारकसाकल्य, सन्निकर्ष, इन्द्रियवृत्ति, ज्ञातुव्यापार आदिक अनेक अज्ञानको ही प्रमाण मानते हैं । अज्ञान प्रमाण नहीं है क्योंकि हितकी प्राप्ति और अहितके परिहारकी सामर्थ्य अज्ञानमे नहीं बसी है । यदि अज्ञान ही हितकी प्राप्ति और अहितका परिहार करदे तो ज्ञानकी कल्पना व्यर्थ ही हो जायगी । फिर ज्ञान क्या चीज रही ? फिर तो जो पदार्थ चेतन नहीं है वह भी प्रमाण करता रहे, फिर जीव अजीवकी व्यवस्था ही क्या रहेगी ? अज्ञान प्रमाण नहीं है, इसमे मिथ्या ज्ञान की बात नहीं कही जा रही, किन्तु अचेतन स्वभाव वाला पदार्थ प्रमाण है ऐसा मानते हैं कुछ दार्शनिक । जैसे लोकव्यवहारमे कोई पूछना है कि इस घटनाको प्रमाण क्या है ? इस मकानके तुम अधिकारी हो इसका सबूत क्या है ? तो वह रुक्का, दस्तावेज या रजिस्टर्डपत्र दिखा देता है, कहता है लो यह है प्रमाण । तो हम पूछते हैं कि जानरहित कागज, स्याही वगैरह प्रमाण है क्या ? उनका आश्रय करके जो ज्ञान बना वह ज्ञान प्रमाण है, लेकिन लोग ज्ञानकी बात तो छुवेगे नहीं और कहेंगे देखो यह है प्रमाण । तो ऐसे ही कुछ दार्शनिक कारकोके समूहका नाम प्रमाण कहते इन्द्रिय और पदार्थके सम्बन्ध होनेका नाम प्रमाण कहते । इन्द्रियां टिमटिमा गयीं, नेत्र खुल गए, ऐसी इन्द्रियकी चेष्टाको प्रमाण कहो तो इस प्रकार अज्ञान प्रमाण नहीं हो सकता । जो हितकी प्राप्ति और अहितका परिहार करनेमे समर्थ है ऐसा ज्ञान ही प्रमाण है ।

पृथम सूत्रमे इतने शब्द कहे गये थे कि स्व, अपूर्व अर्थ, व्यवसायात्मक, ज्ञान और प्रमाण, इनमे प्रमाण शब्दकी विवेचना तो पृथम सूत्रमे ही कर दी और ज्ञानका समर्थन इस द्वितीय सूत्रमे किया । अब व्यवसायात्मक शब्दका निरूपण इस तृतीय सूत्रमे कर रहे हैं ।

तन्निश्चयात्मक समारोपविरुद्धत्वादानुमानवत् ॥ ३ ॥

व्यवसायात्मकज्ञानकी प्रामाण्यताका समर्थन—वह ज्ञान अथवा प्रमाण निश्चयात्मक है क्योंकि सञ्चय, विपर्यय और अनध्यवसायका विरोधी होनेसे अनुमानकी तरह । जैसे हम साधनको निरखकर साध्यका ज्ञान करते हैं तो वह अनुमान हमारा

प्रमाण है क्योंकि उसमें सक्षय, विपर्यय, अनध्यवसाय नहीं है । इसी प्रकार जितने-जितने ज्ञान और प्रमाण है वे निश्चयात्मक हैं क्योंकि उनमें सक्षय, विपर्यय और अनध्यवसाय नहीं होते हैं जो जो सक्षय, विपर्यय, अनध्यवसायका विरोधी ज्ञान है वह सब प्रमाण है । ऐसी जानकारी जिसमें सक्षय विपर्यय व अनध्यवसाय नहीं है वह निश्चयात्मक है और प्रमाण है । अनेक कोटियोंमें पृष्टति करने वाला ज्ञान सक्षय कहनाता है । विपर्यय-पदार्थ है और भाति, मान लिया और भाति यह विपर्यय है । और, पदार्थके सम्बन्धमें कुछ भी निश्चय न होना, थोड़ा सा ज्ञान होनेके बाद उसके निर्यायकी आकाक्षा तक भी नहीं रहे वह है अनध्यवसाय ज्ञान । तो इन तीनों ज्ञानों का जो विरोध है वह तो निश्चयात्मक ही होता है । ये तीन ज्ञान यथार्थ निश्चयात्मक नहीं है । तो ज्ञान प्रमाण है, निश्चयात्मक होनेसे, सम्यग्ज्ञान होनेसे, विसम्बादरहित होनेसे, निश्चयका कारण होनेसे ।

परनिरपेक्षज्ञानकी प्रमाणता—प्रमाण वह ज्ञान है जो कि जिसके लिये परकी अपेक्षा करने में पड़े । मेरा ज्ञान सही है या नहीं है ऐसी जानकारीके लिये यदि हमें कुछ और ज्ञान ढूँढना पड़े तो यह ज्ञान प्रमाण नहीं रहा ? वह ज्ञान प्रमाण होता है जो अपना कार्य करनेमें परसे निरपेक्ष है और वस्तुके यथार्थ स्वरूपका प्रकाश करने वाला है वही ज्ञान प्रमाण होता है । ऐसा कहनेमें क्षणिकवादियोंके द्वारा माना गया निर्विकल्प ज्ञान प्रमाण भूत नहीं है यह ध्वनित होता है ।

अध्यवसायात्मक ज्ञानकी प्रमाणताका पक्ष--पहिले ज्ञानको प्रमाण सिद्ध किया था । उपपर क्षणिकवादी दुःख हो गये थे कि हम भी अज्ञानको प्रमाण नहीं मानते । ज्ञान ही प्रमाण है लेकिन वह ज्ञान निर्विकल्प हो, तब वह प्रमाण है, सविकल्प ज्ञान प्रमाण नहीं है । ज्ञान दो प्रकारके होते हैं क्षणिकवादमें । एक सविकल्प ज्ञान और एक निर्विकल्प ज्ञान । सविकल्प ज्ञानको मिथ्या माना और निर्विकल्प ज्ञानको उन्होंने मही माना, पर निर्विकल्पका अर्थ क्या ? और सविकल्पका अर्थ क्या ? सो सुनो ! उनके सिद्धान्तमें सविकल्पका अर्थ तो यह है कि पदार्थका प्रतिभास हुआ तो वह विकल्प बन गया आकार बन गया । वह तो मिथ्या है क्योंकि ये पदार्थ ही सब क्षणिक हैं । जिस समय ये पदार्थ हैं असली उस समयये ज्ञान नहीं जगा और जब वह पदार्थ मिट गया है तब ज्ञान बना तो ज्ञान पदार्थका आकार ग्रहण करेगा तो वह भूटा ही करेगा । जितनी भी जानकारीया हैं—यह श्रमुक साहब बैठे, यह चौकी है, यह जीव है, जो कुछ भी प्रतिभाममें आया वह सब सविकल्प ज्ञान है, ऐसा क्षणिकवादियोंने कहा है । और उस ज्ञानसे पहिले जिसमें कि पदार्थोंका आकार प्रतिविम्बित हुआ है उससे पहिले तो निराकार ज्ञान हुआ वह प्रमाण है ।

निर्विकल्प ज्ञानका आलोचन - अथ देखिये तथ्य, निराकार निर्विकल्प ज्ञानसे तो प्रमाणकी व्यवस्था नहीं बनती । कुछ जानकारीमें आया तब तो प्रमाण



प्रदेश मात्र क्षेत्र है। एक एक समयका ही अर्थ है व निरक्ष अक्षमात्र भाव है। इम निरक्षवाद सिद्धातके अनुसार ज्ञान भी परमार्थसे निरक्ष, निर्विकल्प होता है, जिस ज्ञानमे निश्चय रहता है। उसमे निरक्षता नहीं है। निर्विकल्पता नहीं है। वह सच्चयात्मक है इम कारण प्रमाण भी नहीं है। प्रथम व द्वितीय सूत्रमे ज्ञानको प्रमाण सिद्ध किया है वह तो ठीक ही है। ज्ञान ही प्रमाण हो सकता है, किन्तु जो ज्ञान निर्विकल्प है वह ही सत्य है प्रमाण है, सविकल्प ज्ञान तो सवृत्तिमय है। रूढिवक्ष सत्य है। ऐसा सिद्धातपक्ष क्षणिकवादने रखा है। यह पक्ष निश्चयवाचक नहीं है तथा ज्ञान कोद भी स्वरूपत निर्विकल्प नहीं होता, ज्ञानमे अर्थप्रतिभास होता ही है। जो प्रतिभास व्यवसायात्मक नहीं है वह भी प्रमाण नहीं है। इससे यह ही प्रमाणित है कि स्व व अपूर्व अर्थका व्यवसायात्मक ज्ञान ही प्रमाण है।

परज्ञानापेक्ष ज्ञानकी अप्रमाणता — जो ज्ञान प्रमाण होता है वह ज्ञान स्वयं प्रमाणपनेमे समर्थ है। जो ज्ञान स्वयं प्रमाणपनेमे समर्थ नहीं होता, जिस ज्ञानकी प्रमाणाताके लिये दूसरे ज्ञानकी अपेक्षा हो वह ज्ञान प्रमाण नहीं है। यहा क्षणक्षय सिद्धातमे दो प्रकारके ज्ञान माने है—निर्विकल्प ज्ञान, सविकल्प ज्ञान तो वे सब है जिनमे जानकारी बनी है, पदार्थता प्रतिभास हुआ और निर्विकल्प ज्ञान ऐसा है कि जिसमे जानकारी कुछ नहीं, जिनमे कोई निश्चय ही नहीं हो सकता कि क्या जाना, ऐसा जो एक अनुमानिक प्रतिभास है वह निर्विकल्प ज्ञान है। तो वह निर्विकल्प ज्ञान प्रमाण नहीं हो सकता क्योंकि उस निर्विकल्प ज्ञान प्रमाण सिद्ध करनेके लिये उस निर्विकल्प ज्ञानके वारंमे फिर और अनुमान करना पडता है तो जिस ज्ञानके साधनोंमें और ज्ञानकी जरूरत पडे वह ज्ञान प्रमाण नहीं होता। जैसे हममे किसी पदार्थको जाना सक्षयज्ञान उठा तो सक्षयज्ञान प्रमाण क्यों नहीं है कि सक्षयज्ञानमे और निश्चय बनाने के लिये कि आखिर क्या है ? एक दूसरी जिज्ञासा पैदा करते है, दूसरा ज्ञान हम सोचते है कि आखिर यह सीप है या चाँदी है, क्या है ? उसके निर्णयके लिये हम एक नई आकाक्षा बनाते है इस कारण सक्षय प्रमाण नहीं है। तो जब निर्विकल्प ज्ञानके स्वरूपका निश्चय करनेके लिये अनुमान प्रमाण बनाना पडा तो निर्विकल्प ज्ञान प्रमाण नहीं है।

निर्विकल्प ज्ञानकी सिद्धिमे परापेक्षता—यह नीला है, यह पीला है आदिक पदार्थोंमे जो कुछ भी विकल्प हुआ वह तो क्षण भरमे नष्ट हो जाता है क्षणिक सिद्धात मे। तो क्षण भरमे जिसका क्षय हो जाता है तो उसको सिद्ध काहेसे करेगे ? अनुमान प्रमाणसे। तो अनुमानकी अपेक्षा हंनेसे ये निर्विकल्प ज्ञान अप्रमाण हो गए। किसी भी पदार्थको जाननेके लिये उनका अनुमान ही समर्थ है। एक एक समयमे पदार्थ उत्पन्न होता है और नष्ट हो जाता तो उस पदार्थका प्रत्यक्ष भी न की तरह है। फिर उसको सिद्ध करनेके लिये अनुमान बनाया जाता है। प्रत्यक्ष तो प्रमाण नहीं रहा। अनुमान

भी यो बनाते हैं कि जगतके समस्त पदार्थ क्षणिक है सत् हंनेसे । जो जो सत् होते हे वे सब क्षणिक हंते है ऐमा उनका अनुमान है और इस अनुमानसे निर्विकल्प ज्ञान और उसके विषयकी सिद्धि करते है तो निर्विकल्प प्रत्यक्ष प्रमाण नहीं रहा यह भिन्न करते है । जिस ज्ञानमे निश्चय न ह। तो निश्चयात्मक ज्ञान प्रमाण नहीं है । प्रथम सूत्रगे ये ही तो शब्द दिये थे स्वअपूर्व अर्थका निश्चयात्मक ज्ञान प्रमाण है । तो क्षणिक वादियोका निर्विकल्प ज्ञान निश्चयात्मक तो होता नहीं । उस ज्ञानमे कुछ अर्थका प्रतिभास भी नहीं होता, कुछ जानकारी ही नहीं फिर प्रमाण कैसा ?

निर्विकल्प ज्ञानकी प्रतीतिका अभाव- रयाद्वादमे जिसे दर्शन कहा है करीव उस प्रकारसे क्षणवादमे निर्विकल्प ज्ञान प्रमाणभूत माना गया है । तो उस ज्ञानकी सिद्धिमे उस विषयकी सिद्धिमे अनुमानकी अपेक्षा पडी है । तो जहाँ दूसरे व्यापारकी अपेक्षा रहे वह अप्रमाण है । जैसे सन्निकर्ष अप्रमाण है, क्योंकि सन्निकर्ष की प्रमाणाताके लिए दूसरे प्रमाणकी अपेक्षा रहती है इसी प्रकार इस निर्विकल्प ज्ञान की प्रमाणाताके लिये अनुमानकी अपेक्षा रही । और, दूसरी बात यह है कि निर्विकल्प ज्ञानका तो किसीको अनुभव भी नहीं होता । उसमे प्रमाण और अप्रमाणकी चर्चा क्या करे ? इन्द्रिय व्यापारके बाद आपको क्या मालूम पडता है ? स्व और पदार्थ का व्यवसायात्मक यह नीला है यह पीला है यह ज्ञान तो स्पष्ट मालूम होता है । आखे खोलकर जो हमने जाना उस जाननेमे आपको स्पष्ट क्या आया ? यह नीला पीला यह ही तो अनुभवमे आया, ज्ञानमे आया । निर्विकल्प ज्ञानकी तो प्रतीति ही नहीं होती ।

दार्शनिक क्षेत्रमे अलौकिक तत्त्वके ज्ञानका प्रयास- भैया ! दार्शनिक क्षेत्रमे कुछ ऐसे ढङ्गके मतव्य हैं कि ऐसे अलौकिक तत्त्वकी ओर ज्ञान ले जावो कि जिसमे यहाँकी सब सिद्धी भूल जाये, तो अलौकिककी ओर सब गये । जैन सिद्धान्तने भी तो परम शुद्ध निश्चयनयका जो विषय बताया है वह ईश्वरकीतासे तो बहुत दूर है, अलौकिक विलक्षण है औ- उम परम शुद्ध निश्चयके विषयमे उपयोग जाय, शाश्वत शुद्ध चैतन्यस्वरूपमे उपयोग जाय तो कुछ समय बाद ऐसा लगेगा कि कुछ भी हमने नहीं जाना, मात्र आनन्दको अनुभवा, ऐमा निर्भार गूँथका अनुभव बनेगा । तो इस हीकी नकल दार्शनिकोने की है कि इस ओर अपने ज्ञानको ले जावो कि फिर न कुछ रहे, शून्यसा रहे, कुछ भी हाथ न आये । इस प्रकारका उपयोग रहे । तो अब क्षणिकवादमे भी देखिये ! परमार्थभूत तत्त्व एक समय रहने वाला पदार्थ है । वह पदार्थ दूसरे समय ठहरता नहीं, क्षणिक सिद्धान्त है ना । और, दूसरे समय जब ठहरा नहीं और दूसरे समयमे हुआ हगे बोध और विकल्पका आकारका जो ज्ञान हुआ वह पदार्थकी उत्पत्तिके समयमे तो हुआ नहीं । तो इम बोधसे उस विकल्पका छूट जाना हुआ सो सत्य नहीं जाना । वह तो पहिले हुआ था और अब ज्ञान रहे तो वह कल्प-

निक बन गया, तो जितनी भी जानकारियाँ हैं सब क्षणिकवाद निदान्तमे काल्पनिक हैं । जानकारी तो एक समयमे बनती नहीं । जिस समयमे पदार्थ उत्पन्न है उस ही समयमे पदार्थकी जानकारी आकाररूप्य आदिक बनते नहीं, उसमे असद्व्याते समय लग जाते हैं । तो एक समयकी बात जाने वह निर्विकल्प ज्ञान है । जाना क्या ? जो भी होना हो वह प्रमाण है बाकी सब झूठ है । तो इस और उपयोग ले गए कि जहाँ न कुछ सा रह जाय ।

अध्यवसायात्मक ज्ञानके प्रमाणत्वका प्रयास—मैंया ! निर्विकल्प ज्ञान का अनुभाव तो किया, लेकिन निर्विकल्प ज्ञान किसी भी समय किसीको अनुभवमे नहीं आता । जब भी खाखे दुनी तो यह नीला है यह पीला है इस प्रकारका आकार यही स्वरूपसे अनुभवमे आता है । चर्चा यह चल रही है कि क्षणिकनिदान्तमे यह मानते हैं कि ज्ञान जो होता है वह दो ढङ्गसे होता है । सर्वप्रथम तो निर्विकल्प ज्ञान जिसके विषयका ग्रहण ही नहीं होता, एक समयवर्ती ज्ञान जिस समय निर्विकल्प ज्ञान हुआ उस समयमे जो पदार्थ जो केवल उस समयका ज्ञान होता है । उसका न आकार है, न रङ्ग है, न रूप है न प्रकार है । और, उसके बाद जो आकार प्रकार, रङ्गरूप जाना वह विकल्प ज्ञान है । विकल्पज्ञान अप्रमाण है और निर्विकल्प ज्ञान प्रमाण है । जिसमे जानकारी नहीं, प्रतिभाम नहीं, व्यवहार नहीं वह तो प्रमाण है, लेकिन जिसमे व्यवहार है, आकार है, समझ है वह अप्रमाण है । तो ऐसा निर्विकल्प ज्ञान तो किसी भी जीवके अनुभवमे नहीं आता । जिस ज्ञान की प्रतीति होती है, विकल्प ज्ञानमे होते हैं, आकारके रूपरङ्ग वस्तुकी प्रतीति होती है, वह ज्ञान प्रमाण माना जाता है । तो निर्विकल्प ज्ञान प्रमाण नहीं किन्तु निश्चयात्मक ज्ञान प्रमाण है । इस प्रसङ्गमे विकल्पका तो अर्थ करे निश्चय और निर्विकल्पका अर्थ करे निश्चय नहीं । जिस ज्ञान मे निश्चय नहीं वमा वह प्रमाण है । जिस ज्ञानमे निश्चय है वह झूठा है, ऐसा क्षण-क्षय सिद्धान्त है ।

निर्विकल्प ज्ञान और सविकल्प ज्ञानमे एकत्वके अध्यवसायका अनुवकाश—यहाँ क्षणिकवादीका कहना है कि मूलमे तो हुआ निर्विकल्प ज्ञान, फिर हुआ सविकल्प ज्ञान । तो निर्विकल्प ज्ञान और सविकल्प ज्ञानमे जीवको एकत्वका अध्यवसाय हो गया । इस कारण अज्ञानी जीव दोनोको एकरूपमे मानते हैं क्योंकि ये दोनो ज्ञान एक साथ उत्पन्न होते हैं या बड़ी जल्दी क्रमसे हो जाते हैं, इस कारणसे इसमे एकत्वका क्रम हुआ गया जीवका । और इसी कारणसे निश्चयात्मक ज्ञानमे तो स्पष्टता लगती है जीवको और अनिश्चयात्मक ज्ञानमे जीवको स्पष्टता नहीं लगती । इसपर आचार्यदेव उत्तर देते हैं कि कभी भी तो विकल्पको छोड़कर, निश्चयको छोड़ कर निर्विकल्प ज्ञानकी किसी भी रूपमे प्रतीति हो, किसीके भी हों तो ऐसा कह सकते हैं कि अज्ञानी जनोको निर्विकल्प ज्ञान और सविकल्प ज्ञानमे एकत्वका भ्रम हो गया,

पर कभी भी प्रतीति नहीं होती इन दानो ज्ञानो की भेदसे तो फिर एकका दूसरेमे आरोप कैसे कर सकोगे ? क्या भिन्न भिन्न पुरुषोमे भी किसीमे किसीका आरोप कर सकते कि इसका इस आत्मामे एकत्व है ।

निर्विकल्प ज्ञानमे स्पष्टाभता कैसे ?—दूसरी बात यह है कि जिसमे स्पष्टता नहीं है वह प्रमाण कैसे ? क्षणिकवादी निर्विकल्प ज्ञानको तो स्पष्ट मानते हैं और सविकल्प ज्ञानको अस्पष्ट मानते हैं । निश्चयात्मक है उसे तो अस्पष्ट आभा वाला मानते और जिसमे निश्चय नहीं उसको स्पष्ट आभा वाला मानते । तो जिसका अनुभव आ रहा है उसमे तो स्पष्टता मानते नहीं और जिनका कभी अनुभव नहीं आता उस मे स्पष्टता माने तो यह तो परीक्षकपनेकी बात नहीं रही । जैसा मन आये वसा कह देनेकी बात हुई । और, इस तरह यदि माने कि निर्विकल्प ज्ञानमे दूसरे ज्ञानसे स्पष्टता जानी जाती तो अनेक ज्ञान इस हीमे लग बैठेगे । पदार्थका ज्ञान ही कब होगा ? तो यह भी बात नहीं बनती कि वे निर्विकल्प ज्ञान और सविकल्प ज्ञान एक साथ होते हैं इस कारण एकत्वका अभ्यवसान है । एक साथ होनेसे यदि उनमे अभेद मान लिया जाय तो कोई बड़ी लम्बी चौड़ी कड़ो पपडिया तेलकी खाये तो उसमे पाँचो इन्द्रियोका ज्ञान एक साथ चल रहा है, फिर उनका विषय एक क्यों नहीं मान लेते ? वहा भिन्न विषय क्यों माना ? तो जैसे वहाँ भिन्न विषय मानते हैं ऐसे ही यहा भी भिन्न विषय माना । सविकल्प ज्ञान तो सतानको जानता है और निर्विकल्प ज्ञान कुछ क्षणको ही जानता है जहा विषयभिन्न भिन्न है वहाँ एकत्वाभ्यवसाय कैसे ?

निर्विकल्प ज्ञानमे परमार्थता व परमार्थ हेतुताके कारणकी खोज —भय । यह सब सतान क्षणिक सिद्धान्तमे भूठ है और एक समयमे जो है वही उनका परमार्थ है या वो सीधे रूपमे कह लीजिये कि यदि कोई पुरुष आत्माको अमर मानता होगा तो ससारमे रुलेगा और वह आत्मा एक क्षण रहता है दूसरे क्षणमे नहीं रहता ऐसा निश्चय करेगा तो उसका मोक्ष होगा । इस क्षणिक सिद्धान्तमे इस कल्पनाका कारण भी यह माना जा सकता है कि सतान को यदि कोई सत्य मान ले, जो कल था वही फिर । इसको यदि सत्य मान ले तो उसके विकल्प बैठेंगे और उसको सुख दुःखका अनुभव होगा तो ससारमे रुलेगा और केवल यह बात मान ले कि मैं आत्मा अब नहीं वह रहा यह तो सब नया नया हो रहा तो जैसे आपके किये हुए कामका तो हम फल न भोगेगे न्यारे है हम जरूर कुछ । हमी तरह एक ही बेहमे न्यारे न्यारे आत्माका बोध हो जाय तो फिर दुःख न होगा । क्षणिक सिद्धान्तके समर्थनमे हम अभी कह रहे हैं । क्या किसीने भोगा यह बात भी उनके लगती है जिनकी सतान पर दृष्टि है ? जो क्षण क्षणका ही दिमाग बनाये उसके भोगना कहा । जो एक क्षण धर्मी आत्मा मानते, दूसरे समयमे वह रहा ही नहीं ऐसा जिनका दृढ निर्णय है उसमे तो भोगता है ही नहीं एक समयका भोगना क्या ? भोगना होता है अनेक समयोमे ।



की- प्रत्येक समयोंमें कोई एक चीज ढंगी नहीं ।

क्षण और सन्तान क्षण तो परमार्थ है और क्षण क्षणका जो समूह है उसे सन्तान माना गया है । तो जैसे दीपक जग रहा है और उस दीपकमें जलते समय उस दीपकमें नदीन नदीन ऐगकी वृद्धे नदीन नदीन आती है तो वे दीपक तो हजार होगए २ पिनटमें पर वे हजार दीपक सिलसिलेमें बिना व्यवधानके हुएना, हजार वृद्धके हजार दीपक । तो बिना व्यवधान उत्पन्न होनेको उनकी सन्तान मानते है । परमार्थसे तो एक वृद्धका जो उजैला है वह परमार्थ है दृष्टान्तमें विजलीमें भी जो विजलीका कमसे कम समय मानते हो विजलीके जघय अक्षके जलनेमें । आप चाहे उसे एक सेकेण्डका १००वा भाग रत लीजिये । तो एक विजली तो सेकेण्डका १००वें भाग वाली है । उसके बाद दूसरे भागमें दूसरी विजली आती । अब लगातार वह उजैला जलता रहे तो लोगोंको यह भ्रम हो गया कि यह विजली नहीं है । विजली तो १ सेकेण्डमें १०० यूनिट हों चुकी, अविभागी अक्षोकी अविभागी अक्षसे ही माप बनती है । तो मापज्ञानका आधार अविभागी पदार्थ होता है । तो अविभागी है एक समयका पदार्थ, वही व रतविक है, सतान अवास्तविक है । ऐसा क्षणिक सिद्धांतका कथन है ।

वस्तुमें तात्त्विकता—तान्विकृत वात यह है कि कोई भी सत् हो वह द्रव्य-पर्यायात्मक होना है अर्थात् वह शाश्वत रहता है और उसका प्रति समय कुछ न कुछ परिणाम रहता है । अब इसमें हम परिणामनकी दृष्टि देते है तो प्रत्येक समयके परिणामन एक दूसरेसे भिन्न हैं, किन्तु वे सारे परिणामन एक ही पदार्थके परिणामन है । यदि द्रव्यदृष्टि देते है तो उस दृष्टिमें पदार्थ शाश्वत रह गया । स्याद्वादकी शैलीसे तो आत्माका निर्दाण बुझनेका नाम नहीं है, किन्तु द्रव्यदृष्टिका विपर्ययत जो चैतन्य स्वभावका शुद्ध निक स रह जाना सो निर्वाण है, और क्षणिक सिद्धांतमें सतानका आत्मा हो जाना निर्वाण है । जबतक सतान रहती है तब तक ससरण है, ससारमें चलना है । यदि वह सतान समाप्त हो गया, उस सिलसिलेमें आत्मा उत्पन्न नहीं हों, वस वही निर्वाण है ।

युगपद्धतिसे दोनो ज्ञानोंमें एकत्वके भ्रमका निराकरण—प्रकरण यह चल रहा है कि सिद्धान्त तो यह है कि स्व और अपूर्व अथवा व्यवसायात्मक ज्ञान प्रमाण है, किन्तु उसके विरोधमें क्षणिकवाद यह कह रहा है कि ज्ञान तो प्रमाण है, पर व्यवसायात्मक ज्ञान तो काल्पनिक है वह प्रमाण नहीं है किन्तु निर्विकल्प, अनि-श्रयात्मक, अव्यवसायान्मक सत् मान जो निर्विकल्प ज्ञान है वह प्रमाण है । लेकिन निर्विकल्प ज्ञानकी तो किसीको प्रतीति ही नहीं होती । इस सम्बन्धमें यह कहा जा रहा था कि निर्विकल्प ज्ञान और सविकल्प ज्ञान ये एक साथ हो जाते है इस कारणसे लोगोंको एकत्वका भ्रम हो गया और इस कारण निर्विकल्प ज्ञानकी प्रतीति नहीं चल रही है इसका तो निराकरण किया है ।

लघुधृत्तिसे दोनो ज्ञानोंमें एकत्वका निराकरण अब दूसरी बात यदि

रखी जाय कि निर्विकल्प ज्ञान और सविकल्प ज्ञान एक साथ तो नहीं होते, होते तो क्रमसे है किन्तु बहुत जल्दी हो जाते है इस कारण सविकल्प ज्ञानमे और निर्विकल्प ज्ञानमे एकत्वका अव्यवसाय हो गया अर्थात् निर्विकल्प ज्ञानके शब्द सविकल्प ज्ञान होनेके बीच कोई व्यवधान अब नहीं रहा, समयभेद नहीं रहा इस कारण एकत्वका भ्रम हो गया । तो इस पर उत्तर देते है कि गधेका शब्द सुना होगा किन्ही लागेने । गधा जो बोलता है वह श्वास बाहर करते हुएमे भी बोलता है और जब श्वास लेता है उसमे भी बोलता है । जैसे मनुष्य बोलते है तो श्वास जब बाहर हांती है तब बोलते है, श्वास लेते हुएमे मनुष्य नहीं बोल सकते । मनुष्य श्वास बहुत शीघ्र ले लेते है । व्याख्यान देते हुएमे यह पता नहीं पडता कि बोला तो यह आधा मिनट लगातार तो आधा मिनट तक तो श्वास बाहर चलती रही और केवल रोकते हुए एक सेकेण्ड का आठवा भाग मान तो इतनेमे यह मनुष्य श्वास ले लेता है । और फिर आधा मिनट तक बोलते रहनेमे वह श्वास बाहर निकलता जाता है । तो जब मनुष्य श्वास लेता है तब बोल नहीं पाता परये गधे तो श्वासको बाहर निकालनेमे भी बोलते है । तो उनकी अब दो आवाजे हो गयी । उन दो आवाजोमे तो भेद अव्यवसान नहीं होता । वहा तो निर्विकल्प ज्ञान और सविकल्पज्ञान होता इसलिये एकत्वका भ्रम बता रहे । वहा भी तो दोनो आवाजे लगातार हुई, उसमे एकत्वका भ्रम क्यों नहीं हो जाता । भैया ! ज्ञान सब साकार होते निर्विकल्प ज्ञानप्रमाण है, नहीं, व्यवसायात्मक ज्ञान ही प्रमाण होता है ।

ज्ञानकी प्रमाणताका पोषण —यह परीक्षामुखसूत्र नामका ग्रन्थ है । इसकी टीका प्रभाचन्द्र आचार्यने की है, जिसका नाम है ५मेय कमल मार्तण्ड । उसीके आधार पर यह प्रवचन चल रहा है । वृत्तिक किसी भी चीजका निर्णय करनेके लिये निर्णय करने वाला ज्ञान भी सही है या नहीं इसका निश्चय करना आवश्यक है । तो इस ग्रन्थमे ज्ञानकी परीक्षा की है कि कैसा ज्ञान सही होता और कौनसा ज्ञान मिथ्या होता है ? सर्वप्रथम प्रमाणका स्वरूप प्रथम सूत्रमे कहा है कि जो निज और अपूर्व अर्थका निश्चयात्मक ज्ञान है वह प्रमाण है । इसपर ज्ञानको प्रमाण न मानने वाले कई सिद्धांतोने अपनी बात रखी । किसीने रखी कि पदार्थोका इकट्ठा जुड जाना यह प्रमाण है । किसीने रखा कि इन्द्रियरूपा पदार्थसे भिन्न जाना यह प्रमाण है । किसीने रक्खा कि इन्द्रियमे हलन चलन व्यापार होना यह प्रमाण है । क्योंकि इन्द्रियके हिले डुले बिना ज्ञान नहीं होता । और, किसीने कहा है कि आत्माका व्यापार प्रमाण है, लेकिन वह आत्मा अचेतन है, वह व्यापार भी अचेतन है । यो अज्ञानको प्रमाण मानने वाले मतव्योको तो निराकृत किया, इसके बाद फिर ज्ञानके प्रामाण्यकी पुष्टि की कि ज्ञान ही वास्तवमे प्रमाण है क्योंकि ज्ञानसे ही हितकी प्राप्ति और अहितका परिहार होता है । इसपर क्षणक्षय सिद्धान्त यह कह रहा है कि ज्ञान तो प्रमाण है परन्तु निर्विकल्प ज्ञान प्रमाण है सविकल्प ज्ञान प्रमाण नहीं है ।

निर्विकल्प ज्ञान और सविकल्प जागृती भेदसे उपलब्धि न होनेके कारणके विकल्प—निर्विकल्प ज्ञानका सम्बन्ध यह है कि पदार्थ तो है परक्षणस्थायी परन्तु क्षणवद्वन छोटा समय है, जो जिन अणुका पदार्थ है उन ही अणुका प्रतिगम हो जाय उतना ही मात्र निर्विकल्प ज्ञान है और वह प्रमाण है । सविकल्पज्ञानका अर्थ है कि यह गीला है, पीला है, बड़ा है छोटा है एवं प्रकारकी जानवारी होना इत्यादि नाम है सविकल्प ज्ञान । तो लोकमे प्रमाणकी व्यवस्था ता सविकल्प ज्ञानसे होती है । तो लोकमे प्रमाणकी व्यवस्था तो सविकल्प ज्ञानसे होती है निर्विकल्पमे नहीं होती, किन्तु यह सिद्धान्त कहना कि निर्विकल्प ज्ञान प्रमाण है सविकल्प ज्ञान प्रमाण है तो कुछ चर्चार्थ चलनेके बाद यह पूछा गया कि न गोकों निर्विकल्पज्ञानकी तो उपलब्धि होती नहीं । जो कोई भी समझता है पदार्थको समझता है जानगाने होती है । एक क्षणस्थायी ज्ञान और वह भी पदार्थके वर्तमानमे ही ज्ञान बन गया, दूसरे समय ज्ञान न रहे ऐसा ज्ञान प्रमाण है, वह तो किमीही भी प्रतीतिमे नहीं आता । इसपर क्षणक्षयसिद्धान्तने बताया कि निर्विकल्पज्ञान और विकल्प ज्ञानमे सदृशता है इसलिए उनकी भेदमे उपलब्धि नहीं होती है कि यह निर्विकल्प ज्ञान है व यह सविकल्प ज्ञान है । तो भेदमे जो उपलब्धि नहीं होती वह नदृशताके कारण नहीं होगी अर्थात् दोनों ज्ञानोमे सादृश्य होनेसे एक ज्ञानने दूसरे ज्ञानको ढका दिया इस कारण उनकी उपलब्धि नहीं होती । यदि सदृशताकी वजहसे एकत्वाध्यवसायकी बात कहो तो भला निर्विकल्प ज्ञानमे और सविकल्प ज्ञानमे सदृशता है काहे की ? क्या एक ही विषय है ? इसमे सदृशता है या ज्ञान ही तो निर्विकल्प ज्ञान है और ज्ञान ही सविकल्प ज्ञान है यो ज्ञानरूपता दोनोंमे है उम कारण सदृशता है ।

निर्विकल्प और सविकल्प ज्ञानमे एकविषयत्व और ज्ञानरूपत्वके कारण अभेदाध्यवसायका अभाव - निर्विकल्पज्ञान व सविकल्पज्ञानका विषय एक नहीं, सविकल्पका ज्ञान और निर्विकल्पका विषय है क्षण इतना महान विषयभेद है, तो सदृशता कैसे बने ? तथ्यकी वान यहाँ यह है कि ज्ञान जिस क्षण भी होता है कुछ न कुछ आकार, विकल्प जानकारी लेकर ही होता है । और, आकार विकल्प, जानकारी जन्मदानी है तब कुछ क्षणोका बोध हो ? पदार्थ एक ही अणुमे होता है और उस ही क्षणमे ज्ञान बन छाया, आकार ग्रहण बन जाय यह तो नहीं हो सकता, क्योंकि क्षणवाद यह कहता है कि जितनी जानकारियाँ होती हैं वे सब मिथ्या है, अत्रप्रमाण है, सही विषय हैं ही नहीं । किसको जानते, किसको जान रहे, वह तो इस जाननेमे पहिले ही नष्ट हो गया । तो सविकल्प ज्ञानने भवस्तुको जाना । जो कोई भी जानता है वह भवस्तुको जानता है । वस्तु तो एक क्षण रहता है उस क्षणमे निर्विकल्प ज्ञान होता है । निर्विकल्प ज्ञानमे आकार नहीं, विकल्प नहीं, तरङ्ग नहीं, बोध नहीं जानकारी नहीं । इसपर यह कहा जा रहा कि निर्विकल्प ज्ञानकी तो किसीको भी प्रतीति नहीं होती है और उसे तुम बताते परमार्थ । सारी जानकारियोंको बताते

हो सतान अवास्तविक, काल्पनिक। तो जो निर्विकल्प ज्ञान है उससे हितकी प्राप्ति नहीं होती, न अहितका परिहार होता। वह तो एक सोचने भरका काल्पनिक ज्ञान मान लिया। जो ज्ञान हितकी प्राप्ति कराये, अहितका परिहार कराये वह प्रमाण है और वह सविकल्प ज्ञान ही हो सकता है विषय तो एक रहा नहीं जिससे कि निर्विकल्प ज्ञान, सविकल्प ज्ञान समान बन जाय। यदि कहो कि ज्ञान वह है, ज्ञान ही यह है इस कारण सादृश्य है तो विकल्पोमें जितनी विविध जानकारिया है, यह नीला है, पीला है तो ये सब भी ज्ञान है फिर ये जुदे-जुदे विषय क्यों है? तो ज्ञानरूपताके कारण भी वह सदृशता नहीं पायी जाती है निर्विकल्पज्ञानमें और सविकल्प ज्ञानमें जिससे यह माना जाय कि सविकल्प ज्ञान बलवान है सो उसकी तो प्रतीति है निर्विकल्प ज्ञानकी प्रतीति नहीं है।

बलवत्ताके कारण एक ज्ञानसे ज्ञानान्तरके अभिभक्तके हेतु दोनों ज्ञानोंमें एकत्वाध्यवसायपर विकल्प—यदि कहो कि एकने दूसरेको दबा दिया इस कारण से निर्विकल्प ज्ञानका अलगसे कुछ बोध नहीं होता? तो निरुने किसे दबाया? विकल्प ने अविक्ल्पको दबाया। सविकल्प ज्ञानने जिसमें जानकारी चल रही है उस ज्ञानने क्षणिक निर्विकल्प ज्ञानको दबाया? जैसे दूर्य तरांगणको दबा देता है, यदि ऐसा कहते हो तो हम यदि इससे उल्टा कहने लगे तो उसका उत्तर क्या? हम कहेंगे कि निर्विकल्प ज्ञानने सविकल्पको दबा दिया। यदि यह वहे कि सविकल्पज्ञान बलवान है इस कारण सविकल्प ज्ञान निर्विकल्पको दबा देता है। और लोगों को एक सविकल्प ज्ञानकी प्रतीति रहती व निर्विकल्प ज्ञानकी प्रतीति नहीं रहती तो भला विकल्प ज्ञान में बलवत्ता किस बातकी है? क्या बहुत विषय है विकल्प ज्ञानका इसलिये सविकल्प बलवान है या विकल्प ज्ञान निश्चयात्मक है इसलिये बलवान है? इस प्रसंगमें इतनी बात सुगम शब्दोंमें स्पष्ट समझ लो कि सविकल्प ज्ञानका मतलब है जिसकी जानकारी हो रही है और निर्विकल्प ज्ञानसे मतलब क्या है? जानकारीसे पहिलेका ज्ञान। उसका कुछ अर्थ रहा क्या? तो सविकल्प ज्ञानको बलवान क्यों बताया? बहुत विषय होनेसे या निश्चयात्मक होनेसे।

सविकल्पज्ञानकी स्वसिद्धान्तसे ही वृद्धिप्यतका विरोध—यदि बहुत विषय होनेसे सविकल्प ज्ञानको बलवान कहते हो तो ज्ञानके तो बहुत विषय है ही नहीं। सविकल्पज्ञान निर्विकल्पविषयको ही जानता है ऐसा इनका कहना है। जैसे जैन सिद्धान्तमें पहिले तो दर्शन होता, पीछे ज्ञान होता। तो दर्शनके मानिन्द इन्होंने माना है निर्विकल्प ज्ञान और ज्ञानके मानिन्द माना है सविकल्प ज्ञान। निर्विकल्प दर्शन होना, सविकल्प ज्ञान होता और इस सिद्धान्तमें ज्ञान ही दो किस्मके है निर्विकल्प सविकल्प, और साथ ही यह मानते कि सविकल्प ज्ञान नई चीजको नहीं जानता किंतु निर्विकल्पने जो जाना उसे ही जानता है। निर्विकल्पने जिन पदार्थके सम्बन्धमें जाना

उमे स्पष्ट करने वाला है निर्विकल्प ज्ञान । जग क्षणक्षणाभित जानोका स्वल्प ममक्रे के लिये तुलना करने जाइये । जैन सिद्धान्तमे दर्शनपूर्वक ज्ञान होना है और जिस पदार्थके ज्ञानके लिये दर्शन हुआ है उस ही पदार्थका ज्ञान होता है । तो उनकी तरह कुछ-कुछ यो कह ना कि दर्शनका जिनमे दर्शन किया ज्ञान उसका ज्ञान करता है । इन ही तरहसे निर्गुण ज्ञानने विष क्षण हो जाना उस ही के मन्वन्वमे सविकल्प ज्ञान अपनी स्पष्ट जानकारी करता है । तो निर्विकल्प ज्ञानका बहु विषय कहा रहा वरिक् निर्विकल्प ज्ञानके बहुत विषय हो गए । और, सविकल्प ज्ञानका तो एक ही विषय रहा । निर्विकल्प ज्ञान ने जिनमे जाना उसका ही बढ़ावा करना विकल्प ज्ञानका काम हुआ । यदि निर्विकल्प ज्ञानके विषयको छोडकर अन्य कुछ विषय है सविकल्प ज्ञानका तो अगतीव अर्थका गार्ह, बन गया विकल्प ज्ञान । तो वह सविकल्प ज्ञान एक प्रमाण ही बन गया । तो बनवान तो कुछ रहा नहीं निर्विकल्प ज्ञान तुम्हारे मन से एक स्वतंत्र हुआ, निर्विकल्प ज्ञान स्वतंत्र हुआ, पर निर्विकल्प ज्ञानकी लोगोकी क्या प्रतीति नहीं होती ?

क्षणवादमे निर्विकल्प ज्ञानका मन्तव्य—देखिय क्षणवादका भी निराकरण यो ही जल्दी नहीं हो जाता, इतनी बड़ी दृष्टि लगाकर सिद्धान्त दिखाया है उनका मतव्य है कि ममन्त वस्तुओंका द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव सब कुछ अखण्ड भिन्न हैं अपात् भेदकर करके जो आगिरी परभाव है वही वास्तविक तत्त्व है । समयमे घटेमे ६० मिनट होते है, १ मिनटमे ६० सेकण्ड होते, यो अनेक निरस अश होगे वहा निरस समय परमार्थ पदार्थमे है ? जो भी दिखता है इसके टुकके और टुकडे होते । यो अश होते होते जो आगिरी प्रश होगा अशु मात्र वह परमार्थ है, बाकी सब झूठे हैं । आत्मा नाम है ज्ञानका । जैसे उन द्रव्यमे यह पिण्ड है ऐसे ही ज्ञानके पिण्ड हैं । हमने समझा कि यह भीट है तो भीः एक अन्वगु परमार्थ नहीं, भीट तो परमार्थभूत अणुवोका पिण्ड है । यो भीःका ज्ञान हुआ, इस ज्ञानमे अनगिनते जानोका पिण्ड बना तब जाननेमे आया कि भीट है । जैन सिद्धान्त भी कहता है कि उपयोग अन्तमुर्हूर्त तक प्रवर्तता है, उसमे छद्मम्योकी जानकारी होती है एक समयके उपयोगकी प्रवृत्तिसे तो सर्वज्ञता का ही ज्ञान होता है और छद्ममस्य जीव अन्तमुर्हूर्तके ज्ञानक्षणोसे उपयोग बनता है । तो जितनी हम लोगोकी जानकारीया हैं वे सब ज्ञान पिण्ड हैं । क्षणिकवाद यह कहता कि वह ज्ञान पिण्ड भी तो काल्पनिक है, मिथ्या है, उन ज्ञान पिण्डोका विभाग करते जावो, आधा ज्ञान छोडा, फिर आधा ज्ञान छोडा, फिर जहा अविगामी ज्ञान होगा, वही वास्तविक ज्ञान है, वरी प्रमाण है । और यह सविकल्प ज्ञान तो जैसे इन भौतिक पदार्थोका पिण्ड बन गया है यह वास्तविक नहीं है, उनमे रहने वाले अणु वास्तविक है, इसी प्रकार जो जानकारी बनती हैं उनमे एक ज्ञानक्षण जो है वह प्रमाण है । सविकल्प ज्ञान क्षणोका पिण्ड तो ज्ञान है तो सविकल्प ज्ञान अवाम्त्विक है ।

सविकल्प ज्ञानका आलोचन - इस प्रसङ्गमे कहा जा रहा कि जो एक

क्षणका ज्ञान है उसमे प्रमाण और अप्रमाणकी व्यवस्था हो नहीं सकती है। प्रमाण और अप्रमाणकी व्यवस्था तो जहाँ पदार्थका रूप बंध होता वहाँ चलती है। तुम्हारा निर्विकल्प ज्ञान रहे तो रहे हम उसे प्रमाण नहीं कह सकते। यो तो प्रत्येक पदार्थमे जितने परिणामन होते है जो रूप परिणामन है वे अनगिनते पदार्थके पिण्ड हैं एक-ममथवर्ती परिणामनको कौन जानता है ? ऐसे ही एक ममथके ज्ञानसे प्रमाण व्यवस्था नहीं होती यह ज्ञान हितप्राप्तिमे ग्रहितपरिहारमे समर्थ नहीं है इस कारण व्यवसायात्मक ज्ञान प्रमाणभूत है। तो यह जो कहा जा रहा है कि सविकल्प ज्ञानने निर्विकल्प ज्ञानको दवा दिया इसलिए सविकल्प ज्ञान प्रतीतिमे नहीं आता है निर्विकल्प ज्ञान प्रतीतिमे नहीं आता। तो बतावो क्यों दवा दिया ? दयो बलवान है ? यह सविकल्प ज्ञान बहुतविषय वाला तो रहा नहीं वह।

निश्चयात्मकताके कारण सविकल्प ज्ञान द्वारा निर्विकल्प ज्ञानके अभिभवका अभाव—यदि कहो कि सविकल्प ज्ञान निश्चयत्नक है इस कारण इस ज्ञानने निर्विकल्प ज्ञानको दवा दिया। निश्चय तो सविकल्प ज्ञानसे होता है निर्विकल्प में तो नहीं होता। तो वह बतावो कि सविकल्प ज्ञान स्वरूपमे निश्चयात्मक है या पदार्थमे निश्चयात्मक है ? अर्थात् सविकल्पज्ञान स्वरूपका निश्चय कराता है या पदार्थका निश्चय कराता है ? सविकल्प ज्ञान यदि अपने स्वरूपका निश्चय करता है तो धाराधायसिद्धान्तमे ही यह भी मना है कि प्रत्येक ज्ञान अपने स्वरूपमे निर्विकल्प रहता है अर्थात् स्वरूपमे निश्चयात्मक है तो नहीं है। कोई भी ज्ञान अपने स्वरूपका निश्चय नहीं करता ऐसा भी इसी सिद्धान्तमे कथन है। तो स्वरूपमे निश्चयात्मक तो रहा नहीं। अगर सविकल्प ज्ञान किसी पदार्थका निश्चय कराता है तो अब सविकल्प ज्ञानमे दो स्वभाव बूझ गए। स्वरूपका तो निश्चय कराना नहीं और पदार्थका निश्चय कराता है सविकल्प ज्ञानमे दो स्वभाव आ गए। देखो यह चर्चा चल रही है अपने आपकी सुद की। हन आप जो जानते हैं वह जानन किस ढङ्गका होता है उस सम्बन्धमे कुछ लोग क्या मानते हैं उस अपने ज्ञानकी चर्चा चल रही है। और उपयोग विशुद्ध करके सुनो तो धारोपशम तो सबके ही है कुछ न कुछ अवश्य समझ मे आया कि इस ज्ञानके बारेमे लोग क्या-क्या धारणा रखते हैं। एक बात और है विरोधकी धारणाका पता होनेसे विषय मँज जाता है। किसी चीजमे क्या-क्या धारणा हो सकती है इसका पता होनेसे चीजका पूरा ज्ञान होता है। प्रमाणके स्वरूपमे मौन दार्शनिक कौसा स्वरूप मानता है ? यह जानकारी बन जानेसे अपने आप मे ज्ञानका रूप निर्याय हो जाता है।

सविकल्प ज्ञानके निश्चयात्मकत्वके विकल्प व प्रतिविकल्प— अब यह कहा जा रहा है कि सविकल्प ज्ञान अर्थका निश्चय करना है स्वरूपका निश्चय नहीं करता। तो ज्ञानमे दो स्वभाव हो गए स्वरूपका निश्चय न करना और पदार्थका

निश्चय करता । साथ ही जुगना करने जाऊँगे -जब कि स्याद्वादने ज्ञानको स्वपर-निश्चयात्मक बताया । ज्ञान अपने स्वरूपका भी निश्चय करता है और पदार्थका भी निश्चय करता है । जैसे दीपक अपना भी प्रकाश करता और पदार्थका भी प्रकाश करता । पर, कोई मिथ्यान्त तो ऐसा मानते हैं कि पदार्थका निश्चय करता है, स्वरूपका निश्चय नहीं करता । लेकिन जो पदार्थका निश्चय करता वह स्वरूपका निश्चय किये बिना पदार्थका निश्चय कर नहीं सकता है । जो स्वरूपका निश्चय करे वह पदार्थके ज्ञेयाकारके ग्रहण बिना स्वरूपका निश्चय नहीं करता । यह ज्ञानकी सामान्य विशेषात्मक प्रकृति है । तो अब सविकल्प ज्ञानमें दो स्वभाव पड़ गए । स्वरूपका निश्चय न करना, पदार्थका निश्चय करना इस तरह ये दो स्वभाव हुए और एक स्वभावमान हुआ, तो ये तीनों परस्पर भिन्न हैं कि अभिन्न है ।

क्षणक्षयके मन्तव्यमें सविकल्प ज्ञानके निश्चयात्मकत्वकी भी असिद्धि—अब यहाँ तीन चीजें आ गयी स्वरूपका निश्चय पदार्थका निश्चय और सविकल्प ज्ञान । इन तीनोंमें परस्पर भेद है या एक बात है ? यदि भेद है तो सम्बन्ध सिद्ध नहीं हो सकता । क्षणिकवादने तो समवाय आदि कोई सम्बन्ध नहीं माना, क्षणिकवाद प्रत्येक चीजको बिखरा बिखरा ही मानता है । वहाँ सयोग माना सो सयोग भिन्न पदार्थोंका ही होता, सो सम्बन्ध भी क्या । सम्बन्ध न बना तो फिर यह कहना असिद्ध है कि विकल्प बनवान है निश्चयात्मक होनेसे । यदि कहे कि वे दोनों स्वभाव माने स्वरूपका निश्चय नहीं करना, पदार्थका निश्चय करना और सम्यग्ज्ञान ये तीनों अभिन्न हैं तो एक ही बात रही । या स्वभाव रहा या स्वभाववान रहा । कथञ्चित तादात्म्य मानते हो अर्थात् स्वरूप और पदार्थ इनका व ज्ञानका तादात्म्य है तो अर्थके सम्बन्धमें तो विकल्प बन गया, ज्ञान निश्चयात्मक बन गया । ज्ञानका जब तादात्म्य है तो स्वरूपका निश्चयात्मक क्यों न बन जाय ? पदार्थका ही निश्चयात्मक क्यों रहा, अन्यथा तादात्म्य नहीं रहा ।

ज्ञानमें स्वरूपनिश्चयके बिना अर्थ निश्चयकी असंभवता—भैया । सीवीसी बात है स्वरूपका जो निश्चय नहीं कर सकता ऐसा ज्ञान पदार्थका भी निश्चय करने वाला नहीं बन सकता । यदि स्वरूपके निश्चय बिना, स्वरूपका ग्रहण किये बिना पदार्थका निश्चय करले ज्ञान हो तो स्वरूप तो ग्रहण किया नहीं, तो यह भेद कैसे रहा कि अमुक पदार्थको ही जाना, अमुकको नहीं जाना ? सारे ज्ञान एक साथ हो जायेंगे । अग्रहीत स्वरूप पाले भी ज्ञान अर्थका ग्रहण करने वाले हो जायें, किन्तु ऐसा है नहीं, उन्होंने भी माना, सबने माना कि ग्राहकका अनुभव हुए बिना ग्राह्य अर्थात् पदार्थका सचेदन नहीं होता ग्राहक अर्थात् ज्ञान ग्राह्य—पदार्थ, क्या ऐसा दीपक देखा जो खुद प्रकाशरूप न हो और दूसरे पदार्थोंको प्रकाश किरा करे । जलते हुए दीपकको नानेके लिये क्या कोई यह कहता है कि हमें दूसरा दीपक जलाकर देदे तब वह दीपक

ढूढ लाये ? अरे उस दीप्तको खोजनेके लिये अन्य दीप्तकी क्या आवश्यकता है । इसी प्रकार जो भी ज्ञान होता है वह ज्ञान स्वयं ज्ञान स्वरूप है, पदार्थका ग्रहण करनेके साथ ही साथ अपनेको ग्रहण करता रहता है । स्वरूपके निश्चय बिना पदार्थका निश्चय हो नहीं सकता । तो यदि स्वरूपका निश्चय उस ही ज्ञानसे नहीं मानते तो क्या अन्य ज्ञानसे मानते हो ? तो उस ज्ञानके स्वरूपका निश्चय अन्य ज्ञानसे हुआ । यो तो अनवस्था दोष हो गया । ज्ञान स्वयं स्वका प्रकाशक है और पदार्थका प्रकाशक है और जो स्वपर पदार्थका प्रकाशक है, निश्चयात्मक है वही ज्ञान प्रमाण है । अव्यवसायात्मक निर्विकल्पज्ञान प्रमाण नहीं है ।

पदार्थकी गुणपर्यायात्मकताके मन्तव्य बिना विसवाद—भैया ! द्रव्य गुणपर्यायात्मक होते हैं या यो कहिये कि पदार्थ द्रव्य गुणपर्यायात्मक होते हैं । उससे से केवल पर्यायको ही सर्वस्व अर्थ मान लेनेपर क्षणिकवादकी उत्पत्ति हुई है और तब कुछ आपत्ति आयी कि जब आत्मा सब भिन्न भिन्न नये-नये, अलग-अलग ही है तो कलका स्मरण बना रहता है इसका क्या कारण है ? तो उसका कारण बताया है सतान । एक सतानमे जितने आत्मा हुए है उन आत्मावोको अपने पूर्ववर्ती आत्माके किए हुए ज्ञानका पता रहता है । तथ्य तो यह है कि आत्मा तो वही एक है और उसके परिणामन नाना है तो अपने आत्माको अपने पूर्व परिणामनोका स्मरण रहता है, किन्तु शाश्वतस्वरूप कुछ भी न मानकर भेदवादमे क्षणक्षणावर्ती पदार्थ मानते है तो क्षणिकज्ञान तथ्यभूत मानना पड़ेगा, यो निर्विकल्प ज्ञानको प्रमाण कहते है और सविकल्प ज्ञानको क्षणिकवादी अप्रमाण कहते है, किन्तु जो ज्ञान व्यवसायात्मक नहीं है वह प्रमाण नहीं होता, इस बातको तृतीय सूत्रमे कहा जा रहा है ।

निर्विकल्प व सविकल्प ज्ञानमे कल्पित एकत्वाव्यवसायके लक्षणके विकल्प—क्षणक्षयसिद्धान्तमे प्रत्येक तत्त्वको चाहे वह द्रव्यरूपमे हो, चाहे क्षेत्ररूपमे हो, चाहे कालरूपमे हो अथवा भावरूपमे हो, केवल एक-एक अक्षरूपमे माना गया है । तो भावरूपमे यहाँ ज्ञानका प्रकरण चल रहा है । ज्ञान भी जो एक समयवर्ती पदार्थका एक समयवर्ती ज्ञान है वह प्रमाण है, ऐसा क्षणिकसिद्धान्त है, उस ज्ञानका नाम है निर्विकल्प ज्ञान, और फिर जो ये जानकारियाँ चलती है जिनमे रूप रङ्ग आकार प्रकार सभी ज्ञात होते है ये सब है सविकल्प ज्ञान । यह पूछा गया था कि निर्विकल्प ज्ञानकी तो किसीको भी प्रतीति नहीं होती और सविकल्प ज्ञान ही लोगोको प्रतीत होता है, फिर आप काल्पनिक निर्विकल्प ज्ञान सिद्ध क्यों कर रहे है ? तो उत्तर यह दिया था क्षणिकसिद्धान्तसे कि निर्विकल्प ज्ञानमें और सविकल्प ज्ञानमे एकत्वका अव्यवसाय हो गया है । अज्ञानी जनोको ऐसा सब कुछ विकल्पात्मक ही जचता है, इसपर यह प्रश्न पूछा जा रहा है कि निर्विकल्प ज्ञानमे और सविकल्प ज्ञानमे जो एकत्वका अव्यवसाय होता है उसका अर्थ क्या है ? क्या दोनों



ज्ञानका एक विषय हो जाना ही अभ्यवसाय है या किसीके द्वारा किसी दूसरेका विषय रूच जानेका नाम एकत्व अभ्यवसाय है या दूसरेमें दूसरेका आरोप कर दिया इसका नाम एक व अभ्यवसाय है ? इसमें तीन विकल्प रखे गये ।

एकविषयित्व व विषयके एकत्वसे अभेदाध्यवसायकी अस्तिद्धि— एक विषयपन तो कह नहीं सकते क्योंकि निर्विकल्प ज्ञानका तो सामान्य विषय है और विकल्प ज्ञानका विशेष विषय है । जिसमें पदार्थका आकार अवस्था आदिक कुछ भी ज्ञात न हो उसका नाम सामान्य है, जहाँ पदार्थका आकार आदिक ज्ञात हो वह विशेष है । तो निर्विकल्प ज्ञानमें केवल स्वरूप ही स्वयं है, पदार्थ प्रतिभास नहीं है इस कारण वह सामान्यका विषय करता है और विकल्प ज्ञानमें चूँकि निर्णय है, आकार प्रकारका प्रतिभास है अतएव उसका विषय विशेष है । तो भिन्न विषय होने से एकविषयत्वकी बात रही नहीं इन दोनों जानो में । यदि यह कहो कि निर्विकल्प का तो विषय है दृश्य और विकल्प ज्ञानका विषय है विकल्प्य । यहाँ दृश्यका गर्भ अंशमें देखनेका नाम नहीं है । जिसे आकार प्रतिभासके बिना जाना तुमने उसे दृश्य कहते है । और, विकल्प पदार्थमें एकत्वका अभ्यवसाय हो गया इस कारणसे ज्ञान में भी एकत्वका अभ्यवसाय है, यदि ऐसा कहते हो तो वह भी उक्त नहीं है । दृश्यमें विकल्पका अद्यारोप किया या यो कहिये सामान्यमें विशेषका अभ्यागेप किया, तो किमीका किसीमें अद्यारोप करना ग्रहण किं? हुएमें बनेगा या अगुहीतमें बनेगा ? जिन दो पदार्थोंका ग्रहण हो गया हो, जानकारी हो गयी हो उसमें एक मुख्य बने, एक गौण बने यह बात बने ही या बिना ग्रहण किये हुएमें बन जायगी ?

अभेदाध्यवसायके लिये दोनोंके ग्रहणकी अस्तिद्धि—यदि यह कहो कि ग्रहण किए हुए ही दो में बनेगी तो क्या वे निर्विकल्प ज्ञान और सविकल्प ज्ञान ग्रहण किए हुए है ? ग्रहण किए गये हो, भिन्न स्वरूप जान लिया गया हो उसका नाम ग्रहण करना कन्नाता है । जैसे घट और पट, चौकी और पुस्तक, इन दोनोंको भिन्न-भिन्न स्वरूपमें ग्रहण किया गया है तो ये ग्रहण किये हुए कहलाते हैं । तो जो भिन्न स्वरूपमें ग्रहण किये गये है फिर उनमें एकत्वका आरोप क्या ? वे तो भिन्न ही है और फिर एक स्वरूपी बात यह है कि निर्विकल्प ज्ञानका और सविकल्प ज्ञानका दर्जने तो ग्रहण होता नहीं या यो कहो कि दृश्य तत्त्वका (सामान्य तत्त्वका) और निर्विकल्पका तो प्रत्यक्षसे ग्रहण होता नहीं क्योंकि तुम्हारे क्षणक्षय मिद्धान्तमें अत्यन्त अल्प बताने हो केवल दृश्य और सामान्यको । निर्विकल्प ज्ञान तो प्रत्यक्षमें ग्रहण होता है और सविकल्प ज्ञान नतानको । तो सविकल्प ज्ञानका तो प्रत्यक्ष ही नहीं पास फिर ग्रहण क्या हो ? बल्कि निर्विकल्प ज्ञानमें ग्रहण हुआ तो विकल्पमें दृश्य का ग्रहण नहीं किया । बल्कि निर्विकल्प ज्ञानमें ही दो दो यह ज्ञान भी निर्विकल्प है या अधिकल्प ? यदि निर्विकल्प ही तो सविकल्प जैसे दोष प्रायेण । ता निर्विकल्प

ज्ञानमें सविकल्प ज्ञानका आरोप जो कर रहे हो वह गहरा किये हुएके कारण तो होगा नहीं ।

अग्रहीतमें अग्र्यारोपकी असंभवता — यदि यह कहो कि न तो निर्विकल्प ज्ञान का ग्रहण हुआ न सविकल्पका फिर भी दूसरेका आरोप होगया तो अतिप्रसंग हो जायगा विना ग्रहणकी हुई वस्तुका भी कही अग्र्यारोप करदी । आरोप किया जाता है तो किसी सादृश्यके कारण किया जाता है । जैसे पु-ाने समयमें एक परिपाटी ऐसी थी कि कोई विवाहके बहुत पहिले ने चारोमेया विवाहके कई महीने बादके नेगाचारोके दिन यदि दुल्हा उपस्थित नहीं है तो उसके छोटे भाईसे नेगचार करा देते थे । जैसे एक दस्तूर है और सिरानेका । और मिराते हुएमें यदि दुल्हा मौजूद न हो तो भाईसे सिरवा देते है । तो वहा सादृश्य माना कि आखिर उसका ही तो भाई है । कुछ सट-य्यता आयी तब तो अग्र्यारोप हुआ । पर जिसका ग्रहण ही नहीं है उसमें सदृशता क्या मानी जाय ? सविकल्प ज्ञानका तः गहरा है और निर्विकल्प ज्ञानका ग्रहण नहीं है तो अब सदृश्यता क्या समझी जाय जिससे निर्विकल्पमें विकल्पका आरोप किया जाता । क्या वस्तु और अवस्तुका भी आरोप हंता है ? तो जो अवरतु है इस का भी आरोप या अभेदरूप अध्यवसाय कर दो ।

दोनो ज्ञानोमें एक विषयत्वके अभावका उपसहरण -- क्षणक्षय सिद्धान्त पदार्थका नाम लेकर कोई बात नहीं चलती । उनका आत्मा है तो ज्ञान क्षण है और पदार्थ है तो नीला पीला ये पदार्थ है । नीले पीलेका आधारभूत कोई पदार्थ माना ही नहीं जा सकता क्योंकि उसमें क्षणक्षयका सिद्धान्त नहीं रह सकता । इसी तरह ज्ञान का आधारभूत गुण माना ही नहीं जा सकता, क्योंकि क्षणक्षयका सिद्धान्त फिर नहीं रहता । धर्म और धर्म यह बात नहीं है वहा । धर्म धर्म ही उनका पूर्णतत्त्व है । धर्म मायने है अशका । अशी कोई नहीं है । अशी अगी पदार्थ ये सब कल्पनासे है । व्यवहारमें शू कि लोग कहते आये है और हमारा व्यवहार चल रहा है इस कारण सत्य है परमार्थसे तो ज्ञान क्षणज्ञान नीला पीला आदिक ये ही सत्य है । तो एक विषय तो रहा नहीं निर्विकल्प ज्ञानका और सविकल्प ज्ञानका फिर अध्यवसाय कैसा ?

अन्यके द्वारा अन्यके विषयीकरणरूप एकत्वाध्यवसायकी असिद्धि— यदि यह कहे कि किसी अन्यके द्वारा किसी अन्यका विषय कर लेनेका नाम एकत्व अध्यवसाय है, निर्विकल्प ज्ञानके द्वारा सविकल्प ज्ञानका विषय हो जाय, सविकल्प ज्ञानके द्वारा निर्विकल्प ज्ञानका विषय हो जाय इसके कारण अग्र्यारोप है । तो यह बात यो नहीं बन सकती कि निर्विकल्प ज्ञान और सविकल्प ज्ञान एक साथ उत्पन्न होते माने गए, देखिये पदार्थमें वर्तमान एक समयमें जो ज्ञान हुआ वह निर्विकल्प ज्ञान है और उस ही समयमें सविकल्प ज्ञान भी तो चल रहा है उस ही समय वाले पदार्थ का सविकल्प ज्ञान नहीं चल रहा है पर सभी समयोंमें सविकल्प ज्ञान भी चल रहा

है और सभी समयोमे प्रतिक्षण प्रतिक्षण निर्विकल्प ज्ञान भी चल रहा है, ऐसा नहीं होता कि पहिले निर्विकल्प ज्ञान हो और उसके अनन्तर सविकल्प ज्ञान हो ।

निर्विकल्प ज्ञान और सविकल्प ज्ञानकी एक समयभविताकी आलोचना जैसे स्याद्वादमे छद्मस्थ जीवोके दर्शन पहिले माना है ज्ञान पश्चात् होना माना है । उसमे समयभेद है । जिस समयमे दर्शनका उपयोग चल रहा है उस समय में ज्ञानका उपयोग नहीं है । और, एक बात यह भी समझें कि छद्मस्थ जीवोके भी ऐसा नहीं है कि दर्शन गुणका जिस समय परिणामन चल रहा है उस समय ज्ञानका परिणामन चल रहा है । तो जैसे दर्शन गुणका परिणामन और ज्ञान गुण का परिणामन दोनों एक साथ है किन्तु उपयोगमे फर्क है, दर्शनका उपयोग जिस समयमें है उस समय ज्ञानका उपयोग नहीं होता, क्योंकि दर्शन और ज्ञान गुण के परिणामन को भी क्रमसे मान लें तो वह गुण न रहेगा । तो जैसे स्याद्वादमें दर्शन और ज्ञान गुणका परिणामन एक साथ है इस तरहसे इस सिद्धान्तमे भी यह मान लिया गया कि निर्विकल्प ज्ञान और सविकल्प ज्ञान एक साथ हैं लेकिन जैसे एक साथ दर्शन और ज्ञान परिणामन है तो वहाँ दर्शन परिणामनने ज्ञानका विषय नहीं किया, ज्ञान परिणामनने दर्शनका विषय नहीं किया, क्योंकि मग्न कालमें होने वाले उस एकके द्वारा दूसरा विषय नहीं होता तो ये भी निर्विकल्प ज्ञान और सविकल्प ज्ञान एक साथ होते रहते हैं वे अद्वैतम्न होंगे । कोई किसीको विषय करले यह बात न बन सकी और जब किसीने किसी दूसरेका विषय नहीं किया तो एक दूसरेमें अध्यारोप भी करना सम्भव है क्या ?

दोनों ज्ञानोमे परस्पर अध्यारोपकी असिद्धि—यहाँ इस प्रकरणकी चर्चा हो आ गयी कि आचार्यदेवने इस सिद्धान्तमे यह बात रखी है कि प्रमाण वही ज्ञान होता है जो स्व एव अपूर्व अर्थका व्यवसायात्मक हो अर्थात् जो निजका और पदार्थका निश्चय करे वह ज्ञान प्रमाण है । इसपर क्षणिकवादीने यह बात कही कि निश्चय करने वाले ज्ञान तो सभी अप्रमाण होते हैं । क्योंकि जिसका निश्चय कर रहे हो वे सब मिथ्या हैं और जो वास्तविक है उसका प्रत्यक्ष तो होता है पर निश्चय नहीं होता । यह क्षणिकवादर सिद्धान्त है । इसपर निर्विकल्प ज्ञानमे प्रमाणता नहीं है यह बात अनेक विकल्प उठाकर कही जा रही है । तो पूर्वपक्षमे यह बताया कि निर्विकल्प ज्ञान और सविकल्प ज्ञानमे एकत्वका भ्रम हो गया है इस कारण निर्विकल्प ज्ञानकी योगोको प्रतीति नहीं है, एकका दूसरेमे अध्यारोप हो गया । तो यह कतलावो विकल्प ज्ञानमे निर्विकल्पका आरोप किया जा रहा है या निर्विकल्प ज्ञानमे विकल्प ज्ञानका आरोप किया जा रहा है ? अर्थात् विकल्प ज्ञानको निर्विकल्प रूपमे बनाना यही है विकल्पमे निर्विकल्पका आरोप, और निर्विकल्प ज्ञानको विकल्परूपमे बनाना यही है निर्विकल्पमे विकल्पका आरोप । यदि विकल्प ज्ञानमे निर्विकल्प

का आरोप करते हो तो विकल्प तो सब खतम हो गए, फिर व्यवहार कुछ रहना ही न चाहिए । सारेके सारे ज्ञान निविकल्प हो जाना चाहिए । सो निविकल्प ज्ञानसे कुछ लोगोमे भी ध्याख्या चलती है क्या ? और, यदि निविकल्पमे विकल्प डाल दिया तो निविकल्पकी बात ही मत करो । सब ज्ञान सविकल्प हो जायेंगे ।

क्षणक्षयमे ज्ञानस्वरूपकी व अघ्यारोपकी असिद्धि— ज्ञानमात्र आत्मा है और वह क्षणज्ञानमात्र है । न तो क्षणज्ञानसे अन्यसमयमे रहने वाला कोई आत्मा है और न उस ज्ञानका आधारभूत धर्म आत्मा है, इस सिद्धान्तमे अन्य गुण तो माने नहीं जा सकते और सामान्य विशेष ये दो तत्त्व है ही । उनसे मुकरा नहीं जा सकता, तब सामान्य अशको विषय करने वाला निविकल्पज्ञान और विशेष अशको विषय करने वाला सविकल्प ज्ञान मानना पडा । स्याद्वाद दर्शनमे आत्मा एक धर्म है, पदार्थ है और इसमे ज्ञान दशन आदिक अनेक धर्म है । निज सामान्यका विषय करने वाला दशन है और विशेषको विषय करने वाला ज्ञान है । अथवा यो कहो कि सामान्यविशेषात्मक पदार्थको सामान्य पद्धतिसे ग्रहण करने वाला दर्शन और विशेष पद्धतिसे ग्रहण करने वाला ज्ञान है, यह व्यवस्था भिन्न-भिन्न गुणोके द्वारा बनती है, पर एक ही ज्ञान सामान्य विशेषकी व्यवस्था करे और वह भी क्षणिक और सतान-रूपसे करे तो उसमे ये सब विकल्प उठ रहे है । चाहे दो मे से एककी प्रतीति तो हो रही है चाहे निविकल्प ज्ञानकी कह ड लो, चाहे विकल्पज्ञानकी कह डालो मगर प्रतीति हो रही है स्पष्टरूपमे तो अब किसका अघ्यारोप कहे ?

निविकल्प और विकल्पज्ञानके मन्तव्यका विधान निविकल्प ज्ञान तो जिसमे कुछ निश्चय ही नहीं पडा उसे तो माना जा रहा है स्पष्टज्ञान, प्रत्यक्षज्ञान और विकल्पज्ञान जिसमे अवस्था, आकार सब कुछ ग्रहणमे आ रहा है और हम आप पक्की तरहसे जान रहे है ऐसा कहते है उसे माना है अविशद, अस्पष्ट । यह बात क्यों हुई ? विकल्पज्ञान इतना स्पष्ट क्यों लग रहा है ? तो इसके उत्तरमे क्षणवादाने यह बताया है कि विकल्पज्ञानमे निविकल्प ज्ञानका आरोप है, निविकल्प धर्मकी छाप है इसलिए विकल्पज्ञान स्पष्ट लग रहा है । तो भाई निविकल्पज्ञानमे विकल्प-धर्मका अघ्यारोप कर दे और यदि यह बतावें कि निविकल्प धर्मके द्वारा विकल्प धर्मका अविभव हो गया इसलिए विकल्प तो विशद मात्तूम पडता है और निविकल्प की प्रतीति ही नहीं होती तो यह बात तो हम उल्टा भी कह सकते कि भाई ! विकल्पके द्वारा निविकल्पका अविभव होता है । तो सब जगह फिर अविशदपना ही रहना चाहिए ।

निविकल्प ज्ञानके द्वारा सविकल्पज्ञानके अभिभवकी अप्रतीति— देखिये भैया ! बात यह बहुत अशोमे सिद्ध भी कर सकते कि विकल्पज्ञानके द्वारा

निर्विकल्प ज्ञान दब गया, पर यह दृष्टि न कर पायेगे कि निर्विकल्प ज्ञानके द्वारा विकल्पज्ञान दब गया, तो जब विकल्पज्ञानके द्वारा निर्विकल्प दब गया तो विकल्पक ज्ञान जैसे अस्पष्ट है इसी प्रकार निर्विकल्प ज्ञान भी अस्पष्ट हो जायगा, फिर तो कोई प्रत्यक्ष नहीं रहा तुम्हारे सिद्धान्तमें। तो निर्विकल्प और विकल्पज्ञान ये दो ज्ञान जुड़े नहीं हैं। ज्ञान एक ही प्रकारका होता है जिसमें विशेषका प्रतिभास है, वह ज्ञान है। व्यवसायात्मक ज्ञान ही ज्ञान है। जो अव्यवसायात्मक है वह ज्ञान नहीं।

विरुद्ध कल्पनाका व्यर्थ प्रयाम - भैया ! इसके विरुद्ध कल्पनाएँ बयो करते हो कि निर्विकल्प ज्ञान प्रमाण है और वह निर्विकल्पज्ञान अनिश्चयात्मक है तथा स्पष्ट है। अनिश्चयात्मक होकर भी स्पष्ट है और वही प्रमाण है। देखिये उन दोनों बातोंमें एक भी बात प्रतीतिमें नहीं आती। जो निश्चयात्मक है उसकी हम चर्चा क्या करें और जो अनिश्चयात्मक है वह स्पष्ट कैसे ? तो निर्विकल्पज्ञानके द्वारा विकल्पका अभिभव होता न तो यह कह सकते और विकल्पके द्वारा निर्विकल्प अविभव होता न यह कह सकते।

सहभावित्ताके कारण ज्ञानके द्वारा ज्ञानके अभिभवका अभाव—  
अथवा मान लो अभिभव हो गया दब गया तो क्यों ऐसा हो गया ? ये दोनों एक साथ उत्पन्न हुए इस कारण हो गया या इन दोनोंका विषय एक है इसलिए हो गया या ये दोनों अभिन्न एक सामग्रीसे उत्पन्न होते हैं इसलिए अभिभव हो गया। यदि कहो कि विकल्पज्ञान और निर्विकल्पज्ञान दोनों एक साथ होते हैं इसलिए एकके द्वारा एकका अभिभव हो गया। तो देखिये जिस समय हम किसी धोड़ेका चिन्तन कर रहे हैं, किसी धोड़ेके सम्बन्धमें कुछ विचार कर रहे हैं और उसी समय निकल जाय सामनेसे गाय तो हमारे दो ज्ञान एक साथ हो गए। गायका दर्शन और धोड़ेका विकल्प। तो एक साथ होनेसे यदि स्पष्टज्ञानके द्वारा अस्पष्ट ज्ञानका अभिभव हो जाता है तो जैसे गौदर्शन हमारा स्पष्ट हो गया, प्रत्यक्ष हो गया इसीप्रकार अस्व विकल्प भी प्रत्यक्ष हो जाना चाहिए, किन्तु अस्वविकल्प प्रत्यक्ष माना नहीं तो सहभावित्ताके कारण अभिभव हो जाना यह बात वनबी नहीं।

अभिन्नविषयताके कारण ज्ञानके द्वारा ज्ञानके अभिभवका अभाव—  
यदि भिन्न विषयके कारण यह बतावेंगे कि गौदर्शनसे अस्वविकल्पका स्पष्ट प्रतिभास नहीं होता क्योंकि उसका भिन्न विषय है तब देखिये दूसरी आपत्ति। शब्दका जो स्व लक्षण है उसका प्रत्यक्षसे अनुभव करने वाले आप लोगोको शब्दके क्षणक्षयित्ताके अनुमानका स्पष्ट प्रतिभास कर लेना चाहिये। जैसे यह नीला है, यह पीला है इस प्रकारका ज्ञान प्रत्यक्ष माना गया है तो यह तो रूप गुणकी बात है, नेत्र इन्द्रियसे ज्ञानकी बात है। ऐसे ही समस्त इन्द्रियका जो तत्काल ज्ञान होता है वह सब प्रत्यक्ष

माना है। तो शब्द सुलक्षणको प्रत्यक्षसे अनुभव करने वाले आप शब्दके ही विषयमे ये शब्द क्षणिक है ऐसा जो अनुमान करते हो वह भी तो एक विषयका हुवा ना, फिर उसे क्यों नहीं तुम अभिभव याने विशद मान लेते हो ? इस। ऐसे ही यह कहना भी युक्त नहीं है कि अभिन्न विषयत्व होनेसे निर्विकल्प ज्ञानने विकल्पका अभिभव किया या सविकल्प ज्ञानने निर्विकल्पका अभिभव किया। सीधा मान लो जो होता है क्या कि पदार्थका आकार प्रकार सब जानते हैं और वही विकल्पात्मक ज्ञान है, वही प्रमाण है। निर्विकल्प ज्ञानवा जिसमे निश्चय नहीं बसा, फिर स्पष्ट विशद प्रत्यक्ष सिद्ध करनेका क्यों व्यर्थ प्रयत्न करते हो। सीधी बात जो स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय करादे वह ज्ञान प्रमाण है। जिस ज्ञानके द्वारा सिद्धान्त प्रतिपादित किया जायगा, वह ज्ञान कैसा है ? उसका स्वरूप कहा जा रहा है और उस ज्ञानकी यहाँ परीक्षा की जा रही है।

अभिन्न विषय होनेसे निर्विकल्प ज्ञान द्वारा सविकल्प ज्ञानके अभिभव के पक्षका उत्थान क्षणिक सिद्धान्तमे जो परमार्थ ज्ञान है वह तो निर्विकल्प ज्ञान माना है और जो काल्पनिक गिण्डा मक सतारूप ज्ञान है उसे सविकल्प ज्ञान माना है तथा सविकल्प ज्ञानको तो अस्पष्ट माना है और निर्विकल्प ज्ञानको स्पष्ट माना है। इस प्रसङ्गमे जब यह देखा जा रहा है कि सविकल्प ज्ञान तो स्पष्ट रहता है और निर्विकल्प ज्ञानमे स्पष्टता है नहीं तो यह पूछा गया उनसे कि यह क्या मामला है कि स्पष्टता तो प्रतीत होती है सविकल्प ज्ञानमे और निर्विकल्प ज्ञानका कुछ पता ही नहीं रहना तो हमपर बौद्धसिद्धान्तने यह उत्तर दिया था कि स्पष्टता, विशदता तो निर्विकल्प ज्ञानमे ही है सविकल्प ज्ञानमे स्पष्टता नहीं है, लेकिन निर्विकल्प ज्ञानने सविकल्प ज्ञानको दबा दिया तो विकल्प ज्ञानकी अविशदता तो दब गयी और निर्विकल्प ज्ञानकी विशदता विकल्प ज्ञानमे मालूम पडने लगी। इसपर यह पूछा गया है निर्विकल्प ज्ञानने सविकल्प ज्ञानको इस तरह दबा क्यों दिया ? क्या दोनोका अभिन्न विषय है इसलिए निर्विकल्प ज्ञानने विकल्प ज्ञानको दबा दिया ?

अभिन्न विषयत्वके कारण निर्विकल्प ज्ञानके द्वारा सविकल्प ज्ञानके अभिभव सोनेका प्रतिषेध—यदि अभिन्न विषयके कारण निर्विकल्प ज्ञान सविकल्प ज्ञानको दबा दे तो देखिये - शब्दका प्रत्यक्ष निर्विकल्प ज्ञान हुआ और फिर शब्दका ही यह क्षणिक है ऐसा अनुमान किया तो अनुमान हो गया सविकल्प ज्ञान। तो इन दोनो ज्ञानोका विषय तो शब्द ही रहा ना, एक विषय रहा ना, तो यहाँ शब्दके निर्विकल्प ज्ञानने शब्दके अनुमान विकल्पको क्यों न दबा दिया और शब्दके अनुमान विकल्पमे स्पष्टता क्यों न आगई ? यदि यह कहो कि शब्दके प्रत्यक्ष ज्ञानका और शब्दके क्षणिकके अनुमानका कारण अलग-अलग है। भिन्न सामग्रीसे उत्पन्न हुए है अर्थात् अनुमानरूप विकल्प ज्ञान तो साधन सिंगसे होता है इस कारण शब्दके प्रत्यक्ष ने शब्दके अनुमानका अभिभव नहीं किया। तो यहाँ भी ऐसा मान लो।

अभिन्न सामग्रीप्रभवत्वके कारण निर्विकल्प ज्ञानके द्वारा सविकल्प ज्ञानके अभिभव होनेका प्रतिषेध—जितने भी सविकल्प ज्ञान होते हैं उनकी सामग्री साधना आदिक भिन्न होते हैं और निर्विकल्प ज्ञानकी सामग्रीतो स्वलक्षण है ही । तब किसी भी विकल्प ज्ञानका निर्विकल्प ज्ञान द्वारा अभिभव नहीं हो सकता और तिसपर भी एक साधारणस्वल्पमे अभिन्न विषय मानकर निर्विकल्प ज्ञानके द्वारा सविकल्प ज्ञानका अभिभव मानते हैं तो सारे विकल्पोका स्वसम्बन्धन ज्ञानसे अभिभव हो जाना चाहिए । किसी ही विकल्पका अभिभव क्यों होता है ? यहाँ यह कहा है कि सारे विकल्प ज्ञान तो वास्तवमें उत्पन्न होते हैं और निर्विकल्प ज्ञान स्वसम्बन्धन भावसे होता है इस कारण भिन्न सामग्री है, तो फिर यहाँ भी अभिभव न हो सकेगा । जो हमें सारे सविकल्प ज्ञान प्रायः स्पष्ट नजर आते हैं फिर यह स्पष्टता न नजर आना चाहिए क्योंकि यहाँ भी भिन्न सामग्री है ।

निर्विकल्प ज्ञान व सविकल्प ज्ञानमें एकत्वके अध्यवसायक ज्ञानके विकल्प-प्रकरणमें यह बात कही जा रही है कि जो निर्विकल्प प्रतिभास है वह तो माना क्षणिकवादेमें प्रमाण और आकार रूप रङ्ग आदिकका जो प्रतिभास होता है उसे माना है मिथ्या, अप्रमाण, भ्रम । लेकिन जो व्यवसायात्मक ज्ञान है सविकल्प ज्ञान, जिसमें सारे निश्चय पड़े हुए हैं वह अप्रमाण नहीं हो सफ़ता प्रमाण ही है और निर्विकल्प ज्ञान जिसकी प्रतीति नहीं, जिसकी न चर्चा है, उसके प्रमाणकी बात कैसे कही जाय ? स्पष्ट तो यह समझमें आ रहा है कि सविकल्प ज्ञान तो विशद है, व्यवसायात्मक है, प्रमाण है । इससे ही व्यवहार चलता, मोक्षका उपाय भी सविकल्प ज्ञानसे निर्णीत होता और निर्विकल्प ज्ञानकी किसीको भी सुख नहीं केवल कथनमात्र है । यहाँ निर्विकल्पसे मतलब है अर्थप्रतिभासरहित ज्ञान, न कि राग-द्वेषरहित ज्ञान । अर्थप्रतिभासरहित ज्ञान और अर्थप्रतिभास वाला ज्ञान, इनमें क्षणिकवादी एकता सिद्ध कर रहे हैं जिससे कि यह सिद्ध कर सकें कि इस एकता के कारण सविकल्प ज्ञानमें स्पष्टता समझमें आती है । ता अच्छा सुनो । निर्विकल्प ज्ञानमें और सविकल्प ज्ञानमें प्रथम तो एकता बनती नहीं और जबरदस्ती मान भी ले तो यह बताओ कि इन दोनोंके एकत्वका निर्विकल्प ज्ञान निश्चय करता है या सविकल्प ज्ञान निश्चय करता है या दोनोंसे कोई अलग ज्ञान है जो निश्चय करता है ?

निर्विकल्प व सविकल्प ज्ञान द्वारा दोनों ज्ञानोंके एकत्वाध्यवसायका अनिर्णय—यदि निर्विकल्प ज्ञान और सविकल्प ज्ञानकी एकताका कोई निर्विकल्प ज्ञान निश्चय करता है तो यह बात अशक्य है । निश्चय करनेका माहा निर्विकल्प ज्ञान में ही नहीं । और, यदि निश्चय करनेकी प्रकृति निर्विकल्प ज्ञानको मान लेते हो तो जिस जिसमें निश्चयकी प्रकृति है वह वह तुम्हारे सिद्धान्तमें भ्रान्त है तो यह निर्विकल्प ज्ञान भी भ्रान्त हो जायगा । विकल्प ज्ञान भी उन दोनों ज्ञानोंमें एकताका निश्चय

नहीं कर सकता, क्योंकि विकल्पका विषय निर्विकल्प है ही नहीं । यदि विकल्पका विषय निर्विकल्प बन जाय तो विकल्प भी स्वलक्षणगोचर हो जायगा अर्थात् मात्र अपने उस अनिर्वचनीय स्वरूपका प्रतिभास हो जायगा तो वह भी प्रमाण बन बैठेगा, तब यह जो तुमने कहा है कि अवस्तुका प्रतिभास करना विकल्प ज्ञान कहलाता है इसका विरोध हो जायगा, और विषय करे नहीं और आरोप मान लिया जाय यह बनता नहीं । किसी एकका किसी दूसरे गौणमे यदि आरोप करते है तो दोनोका ज्ञान होगा तभीतो आरोप बनता । जैसे जिने चाँदीको कभी जाना ही नहीं वह उा चाँदी का आरोप सीप आदिमे कैसे कर सकता है ? आरोप भी गृहीत पदार्थमे होता है अगृहीतमे नहीं होता ।

ज्ञानान्तर द्वारा दोनो ज्ञानोके एकत्वके अद्यवसायका अनिर्णय—यदि कहो कि दोनो ज्ञानोकी एकताको कोई ज्ञानान्तर निर्णीत करता है तो वह निर्विकल्प है या सविकल्प, उसमे भी दोनो तरहके दोष आते हैं और देखिये निर्विकल्प ज्ञान और सविकल्प ज्ञान दोनो ही ज्ञानकी एकताका निश्चय करा रहे हैं किसी ज्ञानान्तरसे जो किन निर्विकल्प है न सविकल्प है तो ऐसे विजातीय ज्ञानसे निर्णय करानेपर तो बहुत बड़े अनिष्ट प्रसंग उपस्थित हो जायेगे । इन्द्रिज्ञानसे ही जो देशकाल स्वभावसे विप्रकृष्ट[दूर] है उनका और जो देशकाल, स्वभावसे निकट है ऐसे घट आदिकका इनका भी एकत्व कर दो । जैसे कहा है ना कि ऊट और गधेको जोड़ दो । इस प्रकार जिस चाहेकी एकता कर डालो । कोई व्यवस्था ही न रहेगी । इस कारण तुम्हारा यह कहना अयुक्त है कि निर्विकल्प ज्ञान और सविकल्प ज्ञानमे एकत्वका भ्रम हो गया इस कारण सविकल्प ज्ञानमे स्पष्टता नजर आती है । अविकल्प ज्ञान सिद्ध होता नहीं है, व्यवसायात्मक नहीं है अतएव ये सब अभिभव आदिक मानना कल्पित है ।

प्रमाणस्वरूपका सभूमिक सिद्धान्त स्थापन— बात तथ्यकी यह है कि हम आप सब ज्ञानात्मक हैं, ज्ञान स्वरूप हैं, ज्ञानके सिवाय और हम आपका स्वरूप क्या बताया जाय ? एक कल्पना कर लो कि इस आत्मामे सिर्फ ज्ञान भर तो मानें नहीं और सारे गुण मानते जावे इसमे आनन्द भी है, इसमे सूक्ष्मत्व भी है, इसमे अमूर्तत्व है । सारी बातें मानते जावें उसका अर्थ क्या निकला ? जब आत्माका असाधारण स्वलक्षण ही नहीं माना गया तो वह तो अवस्तु है । अवस्तुमे अनेक गुणोको लादने का मतलब क्या ? आत्मा ज्ञानस्वरूप है और ज्ञानका लक्षण है स्वपर प्रकाशकता सो जो स्वका भी प्रकाशक हो और परका भी प्रकाशक हो वह ज्ञान प्रमाण है ।

ज्ञानकी स्वपर प्रकाशकताका अर्थ—स्वपर प्रकाशकताका भी अर्थ ध्यान से सुनिये । इसमे स्वका अर्थ आत्मा न करिये कि ज्ञानका काम आत्माका भी प्रकाश करना है प्र पर पदार्थका भी प्रकाश करना है, किन्तु ज्ञानके ही स्वरूपका नाम



यहाँ स्व है, जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह इस ज्ञानका और पदार्थका भी निर्णायक है, जैसे वोन हुआ कि यह चौकी है तो इस ज्ञानके अपने आपका भी निश्चय किया कि ठीक है। यह ज्ञान ठीक है और चौकीका भी निर्णय हुआ कि यह चौकी है यह बात ठीक है। इस ज्ञानमें दो पद्धतियाँ एक साथ पड़ी हुई हैं। जो ज्ञान समझता है कि यह अमुक पदार्थ है तो अमुक पदार्थ ही है इस निश्चयके साथ यह भी निश्चय बना है कि यह ज्ञान सही ही है। यह पदार्थ ऐसा ही है यह निर्णय भी पडा है और ऐसा जाननेवाला यह ज्ञान सही ही है यह भी निर्णय पडा है, यह है स्वपरप्रकाशकताका अर्थ।

स्वपरप्रकाशकतामें अविनाभाव - यदि स्वपरप्रकाशकतामेंसे एक चीज निकाल दो दूसरी चीज भी नहीं बनती। ज्ञान स्वनिर्णायक नहीं है केवल अर्थनिर्णायक है, तो इसका अर्थ यह हुआ कि जिस ज्ञानने पदार्थका निर्णय किया है वह ज्ञान असमझसमें है वह ज्ञान निर्णायक नहीं है कि यह ज्ञान सही है, तो जिस ज्ञानमें सहीपन का विश्वास नहीं है वह ज्ञान पदार्थका क्या निर्णय करेगा? यदि अर्थ प्रकाशकता निकाल दो, केवल स्वप्रकाशकताका ही रखो तो वह स्व क्या चीज जिसकाकि ज्ञानने प्रकाश किया? ज्ञानका स्वरूप ही नहीं बना? ज्ञानका स्वरूप तो ज्ञेयाकार परिणामन से बनता है। अब अर्थप्रकाश न होनेका अर्थ ही यह है कि यहाँ ज्ञेयाकार ग्रहण नहीं है, आकार नहीं बनता ज्योतिका। तो ज्ञानका स्वरूप ही नहीं रहा फिर वह स्वप्रकाशन कैसे? ज्ञानमें ये दो पद्धति पड़ी हैं चाहे कोई समझ पाये या न समझ पाये, पर ज्ञान तो अपने ढङ्गमें प्रत्येक जीवमें काम करता ही है। मिथ्यादृष्टि जीव भी चाहे मंश मार्गके विरुद्ध ज्ञान होनेसे अप्रमाण है लेकिन मिथ्यादृष्टि भी जिस जिस पदार्थ को जानता है पदार्थके जाननेके साथ उसके ज्ञानमें भी स्व प्रकाशकता पड़ी हुई है। तो यहाँ स्वका अर्थ आत्मा नहीं है। जो ज्ञान जान रहा है उस ज्ञानमें यह ज्ञान सही है ऐसा निर्णय होनेका नाम स्वप्रकाशकता है। जो ज्ञान स्व और अपूर्व अर्थका व्यवसायात्मक है वह प्रमाण है।

प्रमाणस्वरूपके विरुद्ध पक्ष - स्वापूर्वार्थव्यवसायात्मक ज्ञानको प्रमाण न कहकर जो हम मर्मसे अग्ररिचित है वे अन्य अन्य प्रकारसे पदार्थको प्रमाण कहा करते हैं। कोई कहता है वाह, हमारा प्रमाण यह दस्तावेज है। किसीने पूछा कि तुम्हारा स्कान है इसका प्रमाण क्या है? तो वह रजिस्टर्ड पेपर निकालकर रख देता है तो साहब, हमारा यह प्रमाण है। अरे, क्या वह कागज या वे अक्षर प्रमाण है? जो उन अक्षरों द्वारा ज्ञान बना वह ज्ञान प्रमाण है। लेकिन दुनिया तो उस दस्तावेजको प्रमाण मानती है। तो लोकरुद्धिसे कहीं परमार्थका निर्णय तो नहीं बनता, ऐसे ही दार्शनिक क्षेत्रमें किसीने किसीको प्रमाण कह दिया सर्व पदार्थ जुड़ गये वह प्रमाण है, इन्द्रिय पदार्थोंकी गिडन्त हुई वह प्रमाण है, इन्द्रियोंका व्यापार हुआ वह प्रमाण है, तो किसीने कहा कि आत्माका व्यापार प्रमाण है, किन्तु आत्मा

अचेतन होता है। चेतनका समवाय होनेमें चेतन है, ऐसे अचेतन आत्माका अचेतन व्यापार प्रमाण है। ज्ञानको प्रमाण इस दार्शनिकने स्वीकार नहीं किया। थोड़ा बौद्ध दार्शनिक ज्ञानका समर्थन कर रहे है। सो वहाँ निर्विकल्प ज्ञानको प्रमाण ऋद्ध दिया। वस्तुता स्व और अपूर्व अर्थका व्यवसायात्मक ज्ञान ही प्रमाण है।

प्रमाणस्वरूपकी सर्व प्रमाणभेदोमें घटितता—यह प्रमाण नाना भेदरूप है और उन सब भेदोमें प्रमाणका लक्षण घटित होते रहना चाहिए, तब तो प्रमाण ही नहीं बननेगा। जैसे जीवका लक्षण है चैतन्यस्वरूप, तो जीवके जितने भी भेद किये जायें उन सब भेदोंमें जीवका स्वरूप मिलना ही चाहिए तब तो जीव कहा जाय, चाहे वह मुक्त जीव हो, चाहे निगोद जीव हो, चाहे कोई समारी हो। ऐसे ही प्रमाणताका जो यह लक्षण है यह सब प्रमाणोंमें घटित होगा। चाहे मध्यवहार प्रत्यक्ष हो, चाहे स्मरण हो, तर्क हो, अनुमान हो, कोई सा भी ज्ञान हो सब ज्ञान, सब प्रमाण स्व और अपूर्व अर्थके व्यवसायात्मक होते है यह पूर्णतया घटित होगा। आगम ज्ञान के सम्बन्धमें भी यह समझना कि आगमके पोथी पता इनको प्रमाण नहीं कहा। यह तो हमारा प्रमाणभूत आगम ज्ञानकी मूर्ति है। जो हम आगमज्ञान करते हैं या जिस आगम ज्ञानको गण्य करने करानेका यत्न किया है, उसकी मूर्ति बना दी है यह। जैसे तीर्थङ्कर भगवानकी मूर्ति है इसी प्रकार आगम असरत्रिन्यामोंकी मूर्तिमें त्रिराजमान है। आगमज्ञान भी ज्ञान आत्माका परिणामन है। समस्त प्रमाण स्व और अपूर्व अर्थके व्यवसायात्मक ही होते है। कोई ज्ञान अर्थप्रतिभासरहित नहीं होता।

यद्यपि नाम, विशिष्ट रंग इनका स्मरण नहीं होता, लेकिन कुछ भी स्मरण होना यह विकल्प, प्रतीति, समस्त ज्ञान सविकल्प होता है, साकार होता है, व्यवसायात्मक होता है। निश्चयके कारण ही यह विकल्प कहा जा रहा है, प्रत्येक ज्ञान निश्चयात्मक होते हैं, अनिश्चयात्मक ज्ञान नहीं होते। तो यह मानना चाहिए कि स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय करने वाला ज्ञान ही प्रमाण है।

प्रामाण्यपरीक्षाका महत्त्व—यह दर्शनका, न्यायका ग्रन्थ है। इस ग्रन्थमे कोई निर्णय करनेकी अनुपम कुञ्जी बतायी जायगी, उसके लिए यह एक भूमिका मात्र सी कही जा रही है। तो आप इतना ही निर्णय करे कि जिसकी भूमिकामे इतना दुर्गम तत्त्व कहा जा रहा है तो वह कुञ्जीरूप ज्ञान कितना अनुपम और विशाल होता होगा, जिस ज्ञानमे हम अपने पक्षका दृढीकरण कर सकें और असत्य पक्षका खण्डन कर सकें उस ज्ञानकी परीक्षा ही न हो तो उसका दार्शनिक जीवन क्या है ? निर्णयिकज्ञानका निर्णय भी तो होना चाहिए कि कैसा होता है ? उस ज्ञानकी इस सूत्रमे परीक्षा की जा रही है कि ज्ञान निश्चयात्मक ही होता है क्योंकि वह सशय, विपर्यय और अनध्यवसायका विरोधी है। जिसमे सशय नहीं, विपरीतता नहीं, अनध्यवसाय नहीं वह ज्ञान निश्चयात्मक होता है।

क्षणक्षयसिद्धान्तमे व स्याद्वादसिद्धान्तमे प्रमाणव्यवस्था-- क्षणक्षय सिद्धान्तमे ऐसा माना गया है कि जितना यह सब जानना हो रहा है, जिसमे पदार्थों का ज्ञान होता है यह चीकी है, दरी है, पु-तक है, नीला है, पीला है, यह जो ज्ञान होता है वह मिथ्या ज्ञान है, अप्रमाण है, किन्तु एक ही समयमे जो कि पदार्थ उत्पन्न होता है और फिर नष्ट हो जाता है तो जिस कालमे पदार्थ उत्पन्न हुआ उस ही काल मे पदार्थका जो ज्ञान होता है वह निर्विकल्प है, अर्थप्रतिभासरहित है, केवल अपने स्वरूपमात्र है। ऐसा जो निर्विकल्पज्ञान है वह मर्य है, प्रमाण है। जिसमे कुछ भी जाना तो वह ज्ञान है मिथ्या और जिसमे कुछ जानना नहीं आया किन्तु ज्ञान ही मात्र है वह है सच्चा। ऐमा क्षणिकवाद सिद्धान्तने कहा है, और स्याद्वादसिद्धान्तमे जितना भी जो कुछ ज्ञान है, पदार्थका जिसमे प्रतिभास है वह तो है प्रमाण और जहाँ पदार्थ का प्रतिभास नहीं है और सिर्फ एक ज्योति दर्शन है, वह है दर्शन। दर्शन न प्रमाण होता है न अप्रमाण होता है। ज्ञान, जो सम्यक् है वह प्रमाण है, जो मिथ्या है वह अप्रमाण है। तो क्षणिकवादियोंके इस मतव्यपर कि अर्थप्रतिभासरहित ज्ञान प्रमाण है और अर्थप्रतिभासवाला ज्ञान अप्रमाण है, कुछ चर्चाये चल रही हैं।

प्रमाणभूत ज्ञानमे निराकारताके समर्थनका यन्त्र—चर्चा मुख्य यह है कि क्षणक्षयसिद्धान्तका यह निर्विकल्प ज्ञान जिसमे अर्थ प्रतिभास नहीं होता वह तो किसी को प्रती ही नहीं होता। कौन जानता है ऐसे ज्ञानको कि उसे ज्ञान हुआ है या यह

ज्ञान है ? तो निर्विकल्प ज्ञानकी तो प्रतीति ही नहीं होती। इस समाधानपर क्षणिक-वादी यह बात रख रहे हैं कि जिस किसी समय कोई विकल्प न हो रहा हो ऐसी स्थितिमें कोई वैयाकृत्य है और सामनेसे गाय अदिक कोई पदार्थ गुजरे तो उसके रूपादिकका दर्शन तो हो गया, पर कुछ विकल्प नहीं उत्पन्न हुआ। तो निर्विकल्प रूपादिकका दर्शन तो प्रत्यक्षसे भी अनुभवमें आता है। जिस समय सारी चिन्ताएँ खतम हो जाती हैं और यह अन्तरात्मा विश्राममें रहता है तो चक्षुके द्वारा रूपादिक दिखते ही हैं। तो जैसे वहाँ कोई विकल्प नहीं है ऐसे ही निर्विकल्प ज्ञान हुआ करता है। कुछ भी पदार्थ अनुभवमें नहीं आता और फिर भी पदार्थका प्रतिभास होता है इस कारण यह कहा कि निर्विकल्पज्ञानवा तो किसीको प्रत्यक्ष ही नहीं समझमें ही नहीं आता, यह बात ठीक नहीं है, आता है मरुभूमिमें ऐसी क्षणिकवादीने बात रखी है, उसके उत्तरमें यह कहा जा रहा है कि जैसे कोई मनुष्य बैठा है किसी दूसरी तरफ खाल है, मानों उदाहरणमें वह घोड़ेका विकल्प कर रहा है, घोड़ा यों होता है, मेरा घोड़ा कहाँ गया, कुछ खाल कर रहा और सामनेसे निकली गाय तब गाय दिख तो गाय पर उस अश्वके विकल्पमें रहनेके कारण ज्यादा ध्यानसे गायको नहीं देखा। यद्यपि गीके दर्शनमें विशेष विकल्प नहीं हुआ, लेकिन आकार प्रकार जो देखा वह भी तब विकल्प है। विकल्परहित ज्ञान होता ही नहीं है। ज्ञान तो हो जाय और चीज न आये ज्ञानमें ऐसा भी कोई ज्ञान होता है क्या ? पर क्षणिकवादी मानते हैं कि समझमें कुछ चीज न आये और ज्ञान हो जाय, असली ज्ञान तो वही है और जहाँ कोई चीज समझमें आयी वह ज्ञान झूठा है, अप्रमाण है, किन्तु जैन सिद्धान्त यह कहता है कि ज्ञान ही वही कलाता है कि जिसमें कुछ समझ तो आये वस्तुका ग्रहण तो हो।

प्रत्येक ज्ञानमें ज्ञेयाकारका प्रतिभास क्षणिकवादियोंके वैयाकृत्य माननेका कारण यही है कि उनका कहना है कि पदार्थ क्षण-क्षणमें नष्ट होता है। तो जिस समयमें पदार्थ है, उस समयमें तो पदार्थका ज्ञान हो नहीं सकता। वह तो क्षणभरको उत्पन्न हुआ, नष्ट हो गया, ज्ञान होगा उसके दूसरे समयमें जब उसका संस्कार बनेगा, उसका कपाल होगा इतनेमें तो कितना ही समय गुजर जाता है। तो जब समझ बनी तब पदार्थ नहीं रहता, जब पदार्थ है तब पदार्थमें समझ नहीं बन पाती इसकारण जितनी भी समझ है वह सब मिथ्या है क्योंकि वहाँ पदार्थ ही नहीं। ऐसे सिद्धान्त यानियोंके कहा जा रहा है कि भले ही अश्वके विकल्पमें रहने वाले पुरुषको सामने गीका दर्शन हुआ था, वह यद्यपि ज्यादा समझ नहीं पाया, कौन गी है, किस रंगकी है किसकी है, कुछ विकल्प नहीं हुआ लेकिन जिस समय अश्वचिन्ता खतम हुई, विकल्प दूर हुआ तब फिर स्मरण आने लगता है कि कुछ निकला था। कुछ निकला था ऐसा प्रतिभास तब ही विकल्प है। तब जिन ज्ञानमें पदार्थका कुछ भी प्रतिभास हुआ, सामान्यतः हुआ, विशेषतः हुआ वह सब ज्ञान है। हाँ उन समय नाम रंग आदि-रूप

से गाय नहीं देखा इसको तो म्याद्वाद भी मान रहा है कि ऐसा हो भी सकता है और फिर भी वह ज्ञान है। सारे ज्ञान किसी न किसी नामको सोच कर होते ही तो ऐसा नियम नहीं है। प्रमाण तो वह ज्ञान है जिसमें सञ्जय, विपर्यय, अनध्यवसाय न आये।

समारोपविरोधी ज्ञानमे प्रमाणता यह दर्शनशास्त्रका ग्रन्थ है, इसमें सर्वप्रथम यह बात बतायी है कि पहिले ज्ञानको तो समझ लो कि कौनसा ज्ञान सत्य होता है और कौनसा ज्ञान झूठा होता है। ज्ञानकी परख करायी है इस ग्रन्थमे। जिस ज्ञानमे सञ्जय, विपर्यय और अनध्यवसाय न हो वह ज्ञान प्रमाण है। जहाँ सञ्जय उठ गया कि अमुक पदार्थ ऐसा है या ऐसा है वह ज्ञान निश्चयात्मक तो रहा नहीं ना, स्व और अपूर्व अर्थका ज्ञान करने वाला तो रहा नहीं। वहाँ तो सञ्जय उठ रहा है। तो सञ्जय ज्ञान अज्ञानतुल्य है और वह सत्य नहीं है। प्रायः आत्माके बारेमे विपर्यय ज्ञान रहता है सो तो कुछ और, जान रहे हैं कुछ, वहीके मायने तो उल्टा ज्ञान है। उल्टे ज्ञानमे यद्यपि उल्टा निश्चय बसा हुआ है मगर सही अर्थका निश्चय तो नहीं बसा इन्कारण वह अप्रमाण है। है तो यह शरीर पुगल, अजीव और मानते है लोग जीव। जैसे किसी भी मनुष्यको अथवा कीडा मकोडाको देखकर यो कहते कि यह जीव है तो यही तो विरुद्ध ज्ञान है, जगतके जितने भी जीव हैं सब अत्यन्त जुदे हैं। किसीका किसीके साथ कोई सम्बन्ध नहीं है और फिर मानते हैं कि यह मेरा है, यह विपरीत ज्ञान ही त, हुआ। यह अप्रमाण है।

सञ्जय विपर्यय अनध्यवसायमे अप्रामाण्य व अहित विपरीत ज्ञानसे जीवको जन्म मरणका क्लेश बढना है। शरीर मेरा है, शरीर मैं हूँ, धन मेरा है, परिजन मेरे हैं। अरे है क्या मेरा। मेरा तो मात्र मेरा ज्ञानस्वरूप है, अन्य कुछ मेरा नहीं है। शरीरसे आत्मा जब निकल जाना है तो उस आत्माके साथ रहता क्या है? जो कुछ रहे आत्माके साथ वह तो आत्माका है और जो कुछ नहीं रहता वह आत्मा का नहीं है। सीधी सी बात है। सबको ही देखते है अनेक लोग मर जाते है, मरते ही हैं, मरना ही पढता है, ऐसा कोई मनुष्य नहीं जिसकी मृत्यु न आये। तो मरनेके बाद उसके साथ जाता क्या है सो बतावो। न शरीर जाय, न धन जाय, न कुटुम्ब जाय, उसके साथ जाता है उसका ज्ञान। और, रागद्वेषादिक विभाव भी जाते हैं। वासना सस्कार भी जाते हैं, लेकिन कोई सा भी रागद्वेष, कोई सी भी वासना इस जीवमे सदा काल नहीं रहती, अतएव रागद्वेष कषाय तक भी जीवके नहीं है। जीव का तो मात्र ज्ञानस्वरूप है तो जो जीव नहीं है उसे माना कि यह जीव है, यह विपरीत ज्ञान है। इसमे यद्यपि निश्चय पडा हुआ है, शका नहीं है। मिथ्यादृष्टिको भी अपने ज्ञानमे शका नहीं रहती लेकिन जो जान रहे हैं वह पदार्थ तो नहीं है इसकारण झूठ है। तो सञ्जयज्ञान अप्रमाण है, विपरीत ज्ञान अप्रमाण है। और, अनध्यवसाय

भी कैसा अनिर्णयिक है कि जिसके सम्बन्धमें कुछ तो प्रतिभास हो मगर उसका निश्चय करनेकी आकांक्षा तक भी न उत्पन्न हो । ऐसा जो अनिर्णयात्मक और कुछ भी निर्णयके क्षेत्रमें न चलने वाला ज्ञान है वह अतध्यवसाय है ।

जगतके जीवोंमें अनध्यवसायकी प्रचुरता—जगतके जीव आत्माके स्वरूपके बारेमें अनध्यवसाय वाले अतिक्रम हैं । इमसे कम विपरीत ज्ञान वाले हैं और उससे कम सशय ज्ञान वाले हैं और यथार्थ ज्ञान वाले तो अत्यन्त विरले हैं । कीड़ा मकोड़ा निगोदिया अनेक जीव अनध्यवसायमें हैं । उन्हें आत्माके बारेमें कुछ भी पता नहीं, और शरीर तकमें भी यह मैं हूँ ऐसा भी ज्ञान करनेकी बुद्धि नहीं है । कीड़ा मकोड़ामें और जिन्हें कुछ मन मिला ऐसे जीव विपर्ययज्ञानमें बड़े चढे हैं । जो शरीर मिला उसे ही माना कि यह मैं जीव हूँ और इन सभी जीवोंमें कोई समझदार जीव हो, जो आत्माके बारेमें कुछ निर्णय करनेका भी श्याल रखता है तो वह सशयज्ञानमें पड जाता है । जीव ऐसा है या ऐसा जीव भौतिक है या वास्तविक । तो सशयज्ञान वाले और कम हैं । वस्तुका यथार्थस्वरूप समझमें लाये ऐसे जीव तो अत्यन्त विरले हैं ।

दार्शनिकोंका आत्महितके लिये प्रयत्न जितने भी ये दर्शन हैं इन सब दर्शनोंमें आत्मकल्याणके लिए अपना उपाय बनाया है । किसीने ऐसा ही दर्शन बना लिया कि आत्मा कोई चीज नहीं है । जब तक आत्मा, आत्माकी छुन बनेगी तब तक ससारमें चलते रहेंगे और जिस दिन सही समझमें आ जायगा कि आत्मा तो एक भूत है, भ्रम है, आत्मा कुछ भी नहीं है ऐसा समझमें आयगा उस दिन सम्यग्ज्ञान होगा और निर्वाण होगा । उन्होंने यही आत्माके निर्णयमें सही उपाय बताया । तो किसीने यह उपाय बताया कि आत्मा तो वास्तवमें है किन्तु वह एक क्षणको ही उत्पन्न होता है, बादमें नहीं रहता । तो एक देहमें जो मैं वही हूँ । मैं वही हूँ ऐसा आत्माका जो भ्रम बना रहता है यह ससारमें चलनेका कारण है । और, जिस क्षण यह विदित हो जायगा कि प्रत्येक आत्मा एक क्षणको ही रहता है और इस देहमें आत्माके बाद आत्मा आत्मा ऐसे निरन्तर प्रतिसमय उत्पन्न होते रहते हैं, तो फिर सत्तानके लक्षणमें आत्मा—आत्मा उत्पन्न होते चले गए वहाँ जो आत्मा यह मानता है मैं वही हूँ, मैं वही हूँ वह मिथ्याज्ञानी है और इस कारणसे उसे सुख दुःख और—और मूर्छा पाप आदिक लग जाया करते हैं और ससारमें रहते हैं जब यह समझमें आयगा कि मैं नहीं हूँ यह, मैं का भाव ही न रहेगा जब मैं हुआ था तब मैं के विकल्पका समय ही न था । वह तो मेरी उत्पत्तिका टाइम था । जब मैं का विकल्प होता है, जब मैं मैं रहता नहीं तो मैं—मैं कहना सब झूठ है । मैं नामकी कोई वस्तु नहीं है । इस ढंगसे जो एक क्षणमें उत्पन्न होने वाले आत्माका ग्रहण होता है वह निर्विकल्प ज्ञान है और वह निर्विकल्पज्ञान प्रमाण है । ऐसा क्षणक्षय सिद्धान्तमें प्रमाणके सम्बन्धमें अपना सिद्धान्त रखा जा रहा है ।

अनिश्चयात्मक ज्ञानमें श्रेयका प्रतिषेध—प्राचार्यदेव उतर देने हैं कि प्रमाणाता आती है सशय विषय, अन-यवसायज्ञान न होनेसे। कुछ न कुछ निश्चय हो उसकी प्रमाणाता आती है। जो अनिश्चयात्मक ज्ञान है उसमें प्रमाणाता नहीं आ सकती। क्षणिक्यसिद्धान्तमें जो परमाभूत ज्ञान बताया है वह अनिश्चयात्मक है। जैसे चमते जा रहे हैं और पैरमें तृण आदिक छू जाये, छूते रहते हैं, चलते जा रहे हैं, पैरके नीचे कोई ककड पता कुछ न कुछ आते रहते हैं पर उनका कौन निश्चय करता है। चलते जाते हैं, उसकी ओर निश्चय करनेकी बुद्धि नहीं लगाते हैं। पैरके नीचे क्या चीज आयी थी उसे कौन सोचता है ? तो जैसे चगते हुए पुरुषके पैरमें तृणम्पर्श हो जाता है किन्तु वह पदार्थ है क्या ? उसके बारेमें कुछ निश्चय ही नहीं हो रहा। ऐसे ही जो निर्विकल्पज्ञान है, जिसमें पदार्थका कुछ भी प्रतिभास नहीं है वह ज्ञान क्या प्रमाणके लायक है ? प्रमाण तो वह होता है जिसमें निश्चय पडा हुआ है।

निश्चयहेतुताके कारण निर्विकल्प ज्ञानके प्रमाण होनेका पक्ष—इमपर क्षणिकवादी यह कह रहे हैं कि यद्यपि निर्विकल्पज्ञानमें निश्चय तो नहीं पडा है किन्तु निश्चयका कारण है। उसके बाद जो सविकल्प ज्ञान होता है, जिसमें पदार्थ प्रतिभास है, जो पदार्थ उत्पन्न होते ही नष्ट हो गया उस पदार्थका इसमें प्रतिभास हो रहा है। तो उस पदार्थका कारण तो निर्विकल्प ज्ञान हुआ। न निर्विकल्प ज्ञान होता तो प्रतिभास कैसे बनता ? इतको स्पष्ट समझना हो तो जैन सिद्धान्तकी एक घटना ले लो। सबसे पहिले दर्शन होता है, उसके बाद ज्ञान होता है छद्मस्थ अवस्थामें, यह बात अनेक सूत्रोंमें बतायी गई है कि दर्शन पूर्वक ज्ञान होता है पहिले हुआ पदार्थका आकार प्रकार रंग रूप न ग्रहण करके पदार्थका सामान्य रूप से प्रतिभास, वह तो है दर्शन, और उसके बाद जो पदार्थका आकार समझमें आया वह है ज्ञान। तो यद्यपि दर्शन प्रमाण नहीं है, न प्रमाण है अप्रमाण। प्रमाणभूत जो ज्ञान बनेगा उस ज्ञान बननेका कारण तो है दर्शन। दर्शन न होता तो ज्ञान कैसे बनता। तो दर्शन यद्यपि निश्चयात्मक नहीं है लेकिन निश्चयात्मक ज्ञानका कारण तो होता है। इस ही तरह क्षणिकवादी कह रहे हैं कि यद्यपि निर्विकल्प ज्ञान निश्चयात्मक नहीं है लेकिन निश्चयात्मक सविकल्प ज्ञानका कारण तो है इस कारणसे निर्विकल्प ज्ञान प्रमाण मानना चाहिये।

निश्चय हेतुताके कारण निर्विकल्प ज्ञानमें प्रमाणाताका प्रतिषेध—प्राचार्यदेव कहते हैं कि जो निर्विकल्प ज्ञानके प्रमाणकी बात ठीक नहीं है। यदि ऐसी बात रखेंगे कि जो निश्चयका कारणभूत ज्ञान है वह प्रमाण होता है तो सशय ज्ञान भी प्रमाण हो जाना चाहिए। कभी-कभी किसी-किसी निश्चयके पहिले सशयज्ञान रहता है। यह सीप है या चाँदी ? इस प्रकारका सशयज्ञान हो रहा हो उस ही सिलसिलेमें यह ज्ञान हो जाता है कि यह सीप है, चाँदी नहीं है। तो यह जो यथाथ ज्ञान हुआ है इस ज्ञानका कारण किसी न किसी रूपमें सशयज्ञान तो हुआ। उस सशय





की गमनाका त्याग हो । मैं अपने आपमें गुप्त होऊँगा तभी मेरा कल्याण है ।

निराकार ज्ञानमें प्रमाणत्वका अनवकाश क्षणिकवाद सिद्धान्तमें स्व लक्षणके अव्यवसायी निर्विकल्प ज्ञानको प्रमाण कहते हैं, और जहाँ पदार्थका प्रतिभाम होता है, आकार पतिविविधत्व होता है उसको विकल्प ज्ञान कहते हैं और अप्रमाण कहते हैं । इसपर उनसे पूछा गया कि निर्विकल्प ज्ञान तो अनिश्चयात्मक है निश्चयात्मक तो सविकल्प ज्ञान है, जिसमें आकार प्रकार विशेषता सभी ज्ञात होते हैं । तो अनिश्चयात्मक ज्ञानमें प्रमाणाता नहीं आ सकती । यदि अनिश्चयात्मक ज्ञानमें प्रमाणाता आ जाय तो अव्यवसाय ज्ञान जिनमें कुछ भी निर्णय न हो वह भी प्रमाण हो जायगा इसपर तर्क रगा कि निर्विकल्प ज्ञान स्वयं निश्चयरूप नहीं है, पर निश्चयात्मक विकल्प ज्ञानका कारण तो है । पहिले दर्शन होगा तब तो विकल्प बनेगा । पहिले निर्विकल्प ज्ञान होगा तब आकार प्रकार प्रतिभासमें आयागा । जो सविकल्प ज्ञानका निश्चयात्मक ज्ञानका कारण होनेसे निर्विकल्प ज्ञान प्रमाण हो जायगा । तो इसके उत्तरमें कहा गया है कि इस तरह तो सशय आदिक विकल्पोंको उत्पन्न करने वाला दर्शन भी प्रमाण बन जायगा, अथवा सशय आदिक ज्ञान प्रमाण बन जायेंगे । सशय आदिक ज्ञानके रिलसिलेमें भी तो धीरे धीरे पदार्थका निश्चय हो जाता है । तो जो निश्चयका कारण है वह प्रमाण मानोगे तो सशयको उत्पन्न करने वाला दर्शन भी प्रमाण बनेगा । यदि गुरु कहो कि सशय आदिक विकल्पोंमें स्व लक्षणका अव्यवसाय नहीं है अर्थात् निर्विकल्प ज्ञान तो किसी पदार्थको जानता नहीं तब किसका प्रतिभास करता है ऐसा प्रश्न होनेपर यही कह सकते कि वह अपने लक्षणका प्रतिभास करता है । तो जो अपने लक्षणका प्रतिभास करे वह प्रमाण है, पर विकल्प ज्ञानमें स्व लक्षणका प्रतिभास नहीं है इसलिये प्रमाण न होगा । तो कहते हैं कि यही बात अन्य ज्ञानोंमें भी है । वे भी अपने लक्षणका प्रतिभाम नहीं करते तो वे भी प्रमाण न होंगे ।

क्षणक्षय सिद्धान्तमें निर्विकल्प ज्ञानसे वस्तुका प्रतिभास व सविकल्प ज्ञानसे अव्यवसायका प्रतिभास यहाँ ज्ञानकी चर्चा चल रही है कि ज्ञानोंमें वास्तविक कौनसा ज्ञान है । इस प्रसङ्गमें क्षणक्षय सिद्धान्तमें बतलाते हैं कि चूँकि पदार्थ क्षण क्षणमें नष्ट होते हैं तो जिस क्षणमें पदार्थ हुआ उस ही क्षणमें उसका ज्ञान हो तो वह सही है और एतद् ज्ञान निर्विकल्प होता है । और, जब पदार्थका आकार सशयमें जाता तब समय पदार्थ रहना नहीं अतएव वस्तुको जाना, सविकल्प ज्ञानने । इस कारण प्रमाण नहीं है । जैन सिद्धान्तके अनुसार तो तत्त्व यह है कि लोकमें प्रत्येक अखण्ड आत्मा है और वह प्रतिभास स्वयं है । और चूँकि सभी पदार्थ सामान्य विशेषात्मक होते हैं तो यह प्रतिभास सामान्य रूप है, विशेषरूप है । जो सामान्यरूप प्रतिभास है वह तो दर्शन है और जो विशेषरूप प्रतिभास है वह ज्ञान है । आत्मा दर्शन ज्ञान स्वरूप है । दर्शनमें प्रमाण और अप्रमाणकी व्यवस्था नहीं है । ज्ञानमें जो

समीचीन है वह प्रमाण है और जो असमीचीन है वह अप्रमाण है। इसके विपक्षमे क्षणिकवादी यह बताते हैं कि आत्मा ही कुछ चीज नहीं है। जो एक एक समयका ज्ञान है वही एक एक आत्मा है। आत्मा कोई स्थायी तत्त्व हो जिसमे ज्ञान उत्पन्न होता रहता है, ऐसा कुछ नहीं है। सभी पदार्थ क्षणिक होते हैं क्योंकि उनकी रात्ता है और वह सत् भी एक समयमात्र है। तो एक क्षणका जो ज्ञान होता है वह आत्मा है और वही प्रमाण है। अब एक क्षणका जो ज्ञान होगा उस ज्ञानमे पदार्थ नहीं आते समझमे, किन्तु ज्ञानका लक्षण ही रहता है। ऐसे निर्विकल्प ज्ञानको ही प्रमाण कहते हैं, किन्तु प्रमाण वह ज्ञान होता है जो ज्ञान स्व और अपूर्व अर्थका प्रकाश करता है। अपने स्वरूपको जाने और पदार्थ को जाने वही वास्तविक ज्ञान है। निर्विकल्प ज्ञान प्रमाण नहीं है। यहा निर्विकल्पका अर्थ है जहाँ कुछ समझमे नहीं आया, किसी पदार्थ का रूप अवस्था आकार कुछ भी बात प्रतिभासमे न हो और केवल एक ज्ञान रहे उसे निर्विकल्प ज्ञान कहते हैं। तो ऐसा निर्विकल्प ज्ञान जब कुछ जानकारी ही नहीं करता है तो वह प्रमाण कैसे? जानकारीका नाम है प्रमाण। जब कुछ प्रतिभास भी नहीं होता पदार्थका तो प्रमाण कैसे?

निर्विकल्प ज्ञानमे विकल्पोत्पादकताका अभाव—यह निर्विकल्प ज्ञान विकल्पको उत्पन्न करदे अर्थात् जानकारीके ज्ञानको बनादे यह भी सम्भव नहीं, क्योंकि खुद अविकल्प है। जो स्वयं निर्विकल्प है वह विकल्पको कैसे उत्पन्न करे? अर्थात् जो स्वयं पदार्थकी जानकारीसे रहित है, केवल स्वलक्षणमात्र है वह पदार्थकी जानकारी को कैसे उत्पन्न करे। विकल्प उत्पन्न करनेकी सामर्थ्य होना और स्वयं निर्विकल्प होना इन दोका तो परस्पर विरोध है। यदि यह कहो कि विकल्पकी वासनाकी अपेक्षा रखकर वह निर्विकल्प ज्ञान विकल्पको उत्पन्न करता है अर्थात् अर्थप्रतिभास-रहित ज्ञान विकल्पकी वासनाके सहारेसे अर्थप्रतिभासको उत्पन्न करता है सो कहते हैं कि स्वरूपत तो वह निर्विकल्प ज्ञान भी अर्थ प्रतिभास नहीं कर रहा और ये पदार्थ भी प्रतिभास नहीं करते तो सीधा इन पदार्थोंको ही क्यों न मान लीजिये कि ये जानकारी पैदा कर देते हैं। यदि यह कहो कि आत्मामे पहिले एकनाममात्रका ज्ञान हुआ, और फिर वह असली जानकारीको उत्पन्न करता तो सीधा ही यही कहदो ना कि ये पदार्थ ही जानकारीको उत्पन्न कर रहे हैं। यदि ऐसा यह कहो कि जो पदार्थ स्वयं अज्ञात है वह कैसे जानकारी पैदा करे? तो तुम्हारा निर्विकल्प ज्ञान भी तो अज्ञात है, वह कैसे विकल्प उत्पन्न कर देगा? यदि यह कहो कि निर्विकल्प ज्ञानमे नाम तो ज्ञान पडा हुआ है, अनुभूति तो उसका स्वरूप है इस कारण विकल्प पैदा कर देगा। और, ये पदार्थ अनुभव कुछ नहीं करते इसलिये ये जानकारी पैदा नहीं करते। यो अनुभवमात्रसे यदि विकल्प पैदा हो जाये तो क्षणक्षय आदिक जो ज्ञान होते हैं उनमे भी जानकारी सीधी बन जाना चाहिए। तो ऐसा निर्विकल्प ज्ञान जो केवल कल्पनाकी चीज है, जिसमे जानकारी कुछ नहीं बसी हुई है वह प्रमाण नहीं है

किंतु जिममे पदार्थ प्रतिभागमे आते हैं स्वय भी समनमे आते हैं ऐसा ज्ञान यह प्रमाणभूत होता है ।

समस्त ज्ञानोमे स्वपरप्रकाशकता—ज्ञान ५ प्रकारके माने गए हैं—मति-ज्ञान, श्रुतज्ञान, अवधिज्ञान, मन पर्यज्ञान और केवलज्ञान । उनमेमे मतिज्ञान और श्रुत ज्ञान तो परोक्ष है अवधिज्ञान, मन पर्यज्ञान, केवलज्ञान प्रत्यक्ष है । जो प्रत्यक्ष है वे तो प्रमाणभूत है ही । उनकी चर्चा न करके परोक्ष जो मतिश्रुत है उसमे प्रमाणपने की बात इस समय कीजियेगा । कौन सा मतिज्ञान प्रमाण है और कौन सा अप्रमाण, और सा श्रुतज्ञान प्रमाण है और कौन सा अप्रमाण ? इसकी चर्चा बनाइये । कोई भी मतिज्ञान हो या श्रुतज्ञान हो, उसमें यह बात पडी हुई है कि वह ज्ञान अपनेको भी जानता है और परपदार्थको भी जानता है । चाहे वह इन्द्रियकी आधीनतामे उत्पन्न हुआ हो और चाहे स्वतन्त्रतासे उत्पन्न हुआ हो, पर ज्ञानकी यह शक्ति है कि वह बुद्धका भी ज्ञान करे और अन्य पदार्थका भी ज्ञान करे । इसी कारण ज्ञानसे समस्त जगतकी व्यवस्था रहती है । सब द्रव्योमे आत्माको श्रेष्ठ माना है, उसका कारण यह है कि सर्व पदार्थोको जानने वाला एक आत्मा है । कल्पना करो कि सब कुछ तो होता, पुद्गल भी सज होते, धर्म अधर्म, अकाश, काल भी होते, एक जीव द्रव्य भर न होता तो यह है, यह कैसे सिद्ध होता ? कोई ज्ञाता पदार्थ है उमके कारण ही तो मारी व्यवस्था है । जीव द्रव्य न होता तो फिर कोई व्यवस्था न हो सकती थी और उस जीव द्रव्यमे भी सारभूत तत्त्व है अपना स्वरूप ।

जीवकी वरवादीके साधन मोह और कषाय—इस जीवमे कर्मोदयसे, उ पाषिके वशसे जः एक विकार आया है, मोह जगना, कषाय जगना, यह तो जीवकी वरवादीके लिए है । मोही जीव तो मोह कर वरके ही दु खी होते रहते है और उसमे ही अपनी चतुराई समझते रहते है । इस जीवके वलेशका कारण मोह है यह खूब निर्णय रके निरत लो । जिन सचेतन जीवोसे मोह करते हैं वे भी तो इस ससारमे यत्र यत्र भटकने वाले मोही प्राणी है । वे जीव क्या लगते हैं तु हारे ? उन जीवो के मोह करनेसे कौनसा आनका सुख शान्ति उत्पन्न हो जाती है ? मोहमे मनुष्य शान्ति समझता है, तृष्णामे परिग्रहमे, धनसचयकी धुनमे मनुष्य शान्ति सम-भता है मगर सब अशान्ति इसी धुनमे बसी हुई है । तब यह आत्मा अकेला ही उत्पन्न होता और अकेला ही मरता है, साथमे कुछ भी नहीं जाता जाता । तो जरा सी जिन्दगीमे एक परिग्रह सचयकी धुन बनाकर अपने आपको एक वेदना ज्वालामे जलाते—भुनाते रहना यह कौन सी बुद्धिमानी है ?

जैनशासनका परम अरण सबसे बडा अरण तो जिनेन्द्रदेवका शासन है जिसकी शरणमे रहकर जिसकी चर्चा सुनकर हम आप अपनी आकुलताये दूर किया करते हैं । उस शासनसे लाभ लेना चाहिए । मनुष्य जीवन पानेका लाभ यही है कि

सर्वोत्कृष्ट दुर्लभ ग्रहिसामय रत्नके आधारपर निर्भर यह जैन शासन मिला है तो इस का अधिकसे अधिक उपयोग करे अपनी तृष्णा लगाये तो जैन शासनमे लगायें, गर्व उत्पन्न होना है तो गर्वके वज्र य गौरव इस शासनमे उत्पन्न हो, यह मैं आत्मा आकाश-वत् निर्लेप ज्ञानस्वरूपके कारण समस्त लोकालोकको जाननेकी सामर्थ्य रखने वाला हूँ स्वयं शुद्ध आनन्दस्वरूप हूँ । इस मुक्त ऐसे महाप्रभुके लिए, इन तुच्छ भोग उप-भोग विकल्प रागद्वेषकी कल्पितासे क्या प्रयोजन । मैं अपने आपमे वसूँ और अपने स्वरूपका अनुभव करके अपनेको अलौकिक अनुपम अनुभवसम्पन्न बनाऊँ ऐसा गौरव होना चाहिए । क्रोध जगता है तो अपने रागद्वेष मोहपर क्रोध करो । मैं विकल्प ये व्यर्थकी ममता, ये व्यर्थकी तृष्णाके भाव जिनसे मेरा कुछ भी लाभ नहीं है, जिनकी प्वात्तामे मैं निरन्तर जलता रहता हूँ, ये विकार ही मेरे शत्रु हैं, ये विकार दूर हो, ऐसा शोध कीजिए अपने आपके विकारभावोमे ।

ज्ञानसे ही अपना पूरा पडनेके निर्णयका अनुरोध ये मोह ममता भाव भैया इनको क्या उपमा दी जाय । जगतमे सबसे अधिक अर्थ करने वाला यह मोहभाव है । दुनियामे अनेक प्राये, और चले गए, उनका कुछ नाम निशान भी नहीं है । जिन पुरुषोकी चर्चामें सुननेमे आती है उन चर्चावोमे भी उनके आ माको क्या लाभ ? उनके आत्माको तो वही लाभ है जो उन्होने धर्मपालन किया था । यह ससार प्रसार है, इनमेसे कुछ भी गनागमोमे मोह रहेगा तो उसका फल केवल क्लेश ही रहेगा । ऐसा उपाय बनाओ जिससे उपयोग बिशुद्ध रहे । हमारा आपका और कोई साथी नहीं है । सच्चा साथी है अपना उपयोग निर्मल रहे वस यह भाव । वह उपाय कीजिए । अपने जीवनमे जब तक आप यह दृढ निश्चय न कर लेंगे कि हमारा धनसे कुछ पूरा नहीं पडता हमारा पूरा तो हमारे ज्ञानसे ही पडेगा, जब तक आप यह पूर्ण निर्णय नहीं बना लें तब तक शांतिकी भलक आ नहीं सकती । हमारा ज्ञान अविनाश बनना चाहिए जिसमे पर पदार्थोकी उपेक्षा जगे, अन्यथा सोचिये फिर किसी भी पर पदार्थका ध्यान कर-करके उससे लाभ क्या मिलता ? वैभव तो पूर्वकृत धर्मके प्रसादमे आ जते हैं । तो धर्मकी रक्षा करना चाहिए । सर्व अभीष्ट चीजोकी सिद्धिके लिए धर्मका पालन करना चाहिए, न कि धर्मको भूलकर तृष्णामे बहना चाहिए । जब तक सम्यग्ज्ञान नहीं जगता तब तक सतोष नहीं आता, तब तक जीवन जीवन नहीं कहताता । तो ये सब बातें सम्यग्ज्ञानके प्रसादसे उत्पन्न होती हैं । अतः अधिकसे अधिक शरीरका श्रम, अधिकसे अधिक वचनोका प्रयोग और अधिकसे अधिक धनका व्यय जिसमे हमें ज्ञान मिले, ज्ञानमे उपयोग रहे उसमे होना चाहिए । ज्ञान ही वास्तविक शरण है, अन्य कुछ शरण है ही नहीं ।

मोहकी मोहिनी धूल —कैसा मोहका माहात्म्य है कि जिन मोहभावके कारण दुःखी होते हैं, बड़े-बड़े सकट आते हैं, चित्त टूटने हं जाता है उस ही मोहमे

यह जीव राजी रहता है। यो समझिये जैसे विष्णुका कीडा विष्णुमे ही राजी रहता है इसी तरह मोहका कीडा मोहमे राजी रहता है। मोह करके दुःख उठते रहते हैं फिर भी वैराग्य नहीं उत्पन्न किया जाता ता इसका कुफल भोगेगा कौन ? कभी कुछ समयको सासारिक वातावरणके कारण कोई बड़ो चोट लग जाय तो अल्प कालके लिए विचार बन जाता है कि अब मुझे किसीमे कुछ प्रयोजन नहीं, मैं तो सबसे न्यारा ही रहूंगा। लेकिन कुछ समय बाद फिर वहीकी वही धुन बन जाती है। मोहसे बढकर जीवका कोई दुश्मन नहीं है। यदि अज्ञान है, मोह है तो कही चले जावा वहाँ ही क्लेश है। अज्ञानी जीव चाहे घरमे हो, चाहे दूकानमे हो, चाहे मन्दिरमे हो, चाहे किसी भी जगह हो सर्वत्र दुःखी रहता है, क्योंकि उपादान तो मोहका पडा हुआ है। तो मोहभावके अनुसार ही तो वह अपनी परिणति बनायेगा। कही भी रहे, मोह है अतएव सर्वत्र दुःखी है यह जीव। कभी भी परिस्थिति मिले, करोडोका भी धन मिले लेकिन मोह है तो वहाँ भी दुःखी रहता है, चैन नहीं मिलती। अतएव ऐसा निर्णय बनायें कि सम्यग्दर्शन उत्पन्न करके मोहका विनाश करना है। यही एक कार्य है शान्ति पानेके लिए। शान्ति प्राप्त करनेका और कोई दूसरा उपाय नहीं है।

आत्महितकी शक्यता भैया। आत्महितकी अभीष्ट बातें, चाहे तो सब बन सकती हैं। किसी भी प्रकारका कष्ट न हो ऐसा भी आप उपयोग बना सकते हैं, गृहस्थीमे भी रहकर अथवा गृहस्थी त्यागकर साधु पदवीमे भी कष्टरहित अपना प्रोग्राम जहाँ चाहे बना सकते हो। कौनसा कष्ट है बतलावो ? गृहस्थावस्थामे भी रहकर कष्ट सब मान रहे है पर कष्ट कुछ भी नहीं है। केवल एक मोह बढाया, अज्ञान बढाया, लालसा रखी, तृष्णा वसी उसका दुःख है। कोई प्रश्न कर सकता है कि किसीकी तृष्णा न करें तो काम कैसे चले ? तो पहिले तो यह बतावो कि धन क्या तृष्णा करनेसे आया करता है ? ज्ञान नहीं है इसलिए तृष्णा जगतो है, और फिर कितना धन होनेपर गृहस्थी अच्छी तरह चलती है इसका किसीने कुछ प्रमाण बताया है क्या आज तक ? यह तो सब अपने भावोकी बात है। जिस किसी भी परिस्थितिमे अपना काम निभा सकते है। तृष्णा करें केवल धर्मपालनके लिए ही तब जीवन वास्तविक जीवन है। ऐसा भाव हम सब अपना बना सकते है और ऐसा प्रयोग कर भी सकते है मोह और कषाय ये ही जीवको दुःखके देने वाले हैं अन्य कोई बैरी नहीं है। वह मिटेगा सम्यग्ज्ञानसे। उस सम्यग्ज्ञानकी ही दर्शनशास्त्रमे चर्चा की जा रही है कि ज्ञानका असली स्वरूप क्या है और वह ज्ञान किमात्मक हो तो हितकी प्राप्ति कराये और अहितका परिहार कराये। यो हितके अर्थ अपने आपके भीतरकी बातको जानना अत्यन्त आवश्यक है। मे क्या हूँ, किस स्वरूप हूँ, मेरेमे क्या परिणामन होता है। अपने अस्तित्वका पूरा भान करे तो उसे हितकी प्राप्ति होती है। सबसे न्यारा ज्ञानमात्र यह मैं अनस्तत्त्व हूँ, उसका दर्शन हो जाय उसको सम्यग्दर्शन कहते हैं। और जिसे सम्यग्दर्शन हो वह नियमसे ससारके सकटोको समाप्त कर देगा। अत

उद्यम करना चाहिए सम्यग्ज्ञानके उपार्जनका ।

प्रमाणभूत ज्ञानकी परिस्थिति- वस्तुके स्वरूपका जिस ज्ञानसे निर्णय होता है उस ज्ञानमें यह निर्णय बना लेना कि ऐसा ज्ञान तो ठीक होता है और ऐसा ज्ञान असत्य होता है, तब फिर दर्शन शास्त्रमें वस्तुके स्वरूप जाननेका अवसर मिलता है । इस कारणसे सबसे पहिले अपने ज्ञानको ठीक करे कि कौनसा ज्ञान प्रमाण होता है । जो स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय कराने वाला हो, जो ज्ञान वस्तुको भी जानता हो कि मैं बिल्कुल सही हूँ और अन्य पदार्थोंका भी ज्ञान कराये, यह बात ऐसी ही है वही ज्ञान प्रमाण होता है ।

अव्यवसायमें प्रमाणत्वकी अयुक्ति व्यवसायी ज्ञानकी प्रमाणाताके विरुद्ध क्षणक्षयवादी यह कह रहे हैं कि जब पदार्थ सब क्षण-क्षणमें नष्ट होते हैं तो जिस समयमें जो पदार्थ हुआ उस समयमें उसका निश्चय हा नहीं सकता । ज्ञान तो ही जायगा, पर निर्विकल्प होगा, अतएव निर्विकल्प ज्ञान ही प्रमाण है । और जिस ज्ञान में निश्चय बसा हुआ है कि यह पदार्थ ऐसा है वह ज्ञान अप्रमाण है । जब उनसे पूछा जाय कि जिसमें निश्चय ही कुछ नहीं है ऐसा निर्विकल्पज्ञान कैसे प्रमाण हो गया, उससे निश्चय कैसे बनेगा ? तो बताते हैं वे कि निर्विकल्पज्ञान सविकल्प ज्ञानको उत्पन्न करता है इसलिए वह प्रमाण है । नो जो निर्विकल्प ज्ञान (दर्शन) स्वयं के छ समझा नहीं गया वह निश्चयका ज्ञान कराने वाला कैसे बनेगा ? अनुभूतिमात्रसे दर्शनको विकल्पजनक कहोगे तो क्षणिकताका विकल्प बयो नहीं हो । इसके उत्तरमें क्षणिकवादी यह कह रहे हैं कि जिस पदार्थमें निर्विकल्प ज्ञान विकल्प वासना जगाये वह उस पदार्थमें प्रमाण उत्पन्न करता है प्रबोध करता है यह भी मुक्तिसंगत प्रतीत नहीं होती । यदि दर्शन (निर्विकल्प ज्ञान) अनुभवन मात्रसे प्रबोध करने लगे तो जैसे सीधा यज्ञ ज्ञान करनेमें प्रबोध माना है कि यह पट नीला है, पीला है इस तरह सब क्षणिक है क्योंकि सत्त्व होनेसे इन अनुमानमें भी विकल्पवासनाका प्रबोध बन जाना चाहिए । प्रयोजन यह है कि ऋजुसूत्रनयके एकांती ऐसे ज्ञानको प्रमाण मानते हैं जिसमें न आकार ज्ञानमें आया न उसकी शकल ज्ञानमें आयी, किन्तु स्वलक्षणमात्र हो गया ज्ञान तो भला बतावो कि यह निर्णयके बिना ज्ञान किसका नाम है ? वास्तवमें जो ज्ञान अपना भी निश्चय कराये और परका भी निश्चय कराये उसे प्रमाण कहते हैं ।

दर्शनकी नियतप्रबोधकतापर क्षणक्षयका सिद्धान्त यह दार्शनिक ग्रन्थ है, इसमें वस्तुके स्वरूपके सम्बन्धमें कौन दार्शनिक क्या कहता है उसका विवेचन है और जैन सिद्धान्त क्या कहता है उसका इसमें प्रतिपादन है । इसमें सबसे शुरूमें ही इसी बातपर चर्चा चलायी गई कि प्रमाण कौन होता है । जब तक प्रमाणाका पता न पड़े तब तक आगे सिद्ध क्या किया जाय । जैन सिद्धान्तका तो यह मतबन्ध है कि जो ज्ञान अपना भी निश्चय रखे, पर पदार्थका भी निश्चय रखे, वह प्रमाण है । और

क्षणिकवादी यह कहते हैं कि निश्चय कराने वाले सारे ज्ञान झूठे हैं, किन्तु जिसमें निश्चय तो नहीं किन्तु कुछ ज्ञान है वह प्रमाण है। और वह निर्विकल्प ज्ञान विकल्प वासना बनाता है, उससे फिर जीवोक्त निश्चय बनता है। तो पूछा गया यहाँ कि जो चीज सामने दिखती है उसमें तो निश्चय बन जाता है और जो अनुमानकी चीज है उसमें विकल्प वासनाका प्रबोध नहीं माना तो क्या कारण है ? तो उनका कहना है कि भाई उनमें अभ्यास नहीं है, उसका प्रकरण नहीं है। उभमें दर्शन नहीं होना, उसमें चतुराई नहीं है, उसकी इच्छा नहीं है इस कारणसे अनुमानका तो प्रबोधक नहीं होता और जो गालो दिखता है उस पदार्थके सम्बन्धमें विकल्प वासनाका प्रबोध हो जाता है।

अभ्यासके अभावकी युक्तिकी असंगतता—यदि अभ्यासके अभावसे दर्शन क्षणक्षयमें विकल्प वासनाका प्रबोधक नहीं है तो वह अभ्यास नाम किसका है ? किसी चीजको वा बार देखनेका नाम अभ्यास है या उसमें विकल्प पैदा करनेका नाम अभ्यास है। यदि बारबार देखनेका नाम अभ्यास कहें तो जैसे हम बारबार नीला पीला पर देखते हैं इमी प्रकार उन क्षणिकके अनुमानका भी हम बारबार विचार करते हैं, तथा यही विकल्पोकी उत्पत्तिकी भी है। विकल्पोत्पत्तिरूप अभ्यासका क्षणक्षयादिके दर्शनमें कैसे अभाव माना जाय। यदि यह नहीं कि क्षणक्षयादि दर्शनमें विकल्पवामना की प्रबोधकता नहीं है इससे विकल्पोत्पत्तिरूप अभ्यासका वही अभाव है तो इन कथन में अन्योन्याश्रय दोष हो गया। क्षणक्षयादिमें दर्शनकी विकल्पवामना प्रबोधकताका अभाव सिद्ध हो तब तो विकल्पोत्पत्तिरूप अभ्यासके अभावकी सिद्धि होगी और जब विकल्पोत्पत्तिरूप अभ्यासके अभावकी सिद्धि हो, तब क्षणक्षयादिमें दर्शनकी विकल्प-वासना प्रतिबोधकताका अभाव सिद्ध होगा। इस कारण अभ्यासके अभाव व अभाव की युक्ति असंगत है।

प्रकरणके अभाव युक्तिकी असंगतता—अङ्गु तो जैसे नीलादी अर्थकी विचारणामें हुआ करता है, जैसे ही अङ्गु और अक्षयिककी विचारणामें भी प्रकरण बना हुआ है। दर्शन विकल्पवामनाका प्रबोधक है तो क्षणक्षय ज्ञानमें नाशकताका रूप माना चाहिये। यों निर्विकल्प नाम प्रत्यक्षधीने और व्यसक्तका कारणभूत भी नहीं हो सकता तो यह प्रमाण नहीं बन सकता। अब आप यह देंगिये कि प्रमाण ज्ञानमें यह चीज है तो ऐसा ज्ञान करनेमें दो याने प्रती हैं। एक तो यह कि चीज तो है अन्य कुछ नहीं है। यह निर्णय है कि नहीं ? और एक यह निर्णय है कि ऐसा ज्ञान चित्तुग परा है। यह चीज ही है तो ज्ञानको परागत करना और परागती उटना करना ज्ञानमें दो निर्णय होते हुए हैं। जैसे चीज है तो प्रमाण ही प्रमाण है—गुदरा भी प्रमाण करे और दूसरे परागती ही प्रमाण करे। क्या नहीं ऐसा प्रमाण भी है कि ज्ञानको करनेके विषे न प्रमाण प्रमाण ही ? प्रमाण मानने नवान

हुआ। कोई कहे कि उस कमरेसे दीर्घ उठा लावो, जलती हुई लालटेन उठा लावो तो क्या कोई यह कह सकता है कि हमको एक और लालटेन न दो तो हम उसे हूठ कर उठा जायें ? अरे वह तो स्वर प्रकाशक है। ऐसे ही ज्ञानका माहात्म्य है कि सार अर्थोंको भी जाने और अपने आपको भी जाने।

पाटवके अभावकी असंगतता—चतुराईकी बात कहे तो चतुराई नाम किसका है ? जो कुछ ये पदार्थ दिखते हैं इन पदार्थोंमें जो पहिले दर्शन हुआ वह विकल्प उत्पन्न करदे इसका नाम चतुराई है या स्पष्ट अनुभव हो उसका नाम चतुराई है, या अज्ञानका नाश होनेसे आत्म लाभ होनेका नाम चतुराई है ? यदि विकल्पोत्पादकता का नाम चतुराई है तो उसमें अन्योन्याश्रय दोष है क्षणक्षयादिके सम्बन्धमें दर्शनकी विकल्पवासना प्रतिबोधकताका अभाव सिद्ध हो तब विकल्पोत्पादकत्वरूप पाटवका अभाव सिद्ध हो और जब ऐसे पाटवका अभाव सिद्ध हो तब क्षणक्षयादिमें दर्शनकी विकल्पवासना प्रतिबोधकताका अभाव सिद्ध हो। और, यदि स्फुटतर [अतिस्पष्ट] अनुभवका नाम पाटव (चतुराई) है तो स्फुटतर अनुभव अनुमानमें भी होता है। तथा अविद्यावासनाविनाशकी बात यो युक्त नहीं है कि तुच्छ स्वभावरूप अभाव सम्मत नहीं है। जैसे किसीसे कहे कि अमुक कमरेमें थाली चौकीपर रखी है उसे उठा लावो और कहा थाली है नहीं तो वह जाकर, देखकर यही तो कहेगा कि यहा थाली नहीं है। तुमने आखो देखा कि वहा चौकीपर थाली नहीं है ? हाँ हाँ हमने देखा कि वहाँ चौकी पर थाली नहीं है। अरे वहा चौकीपर थालीका अभाव भी कहीं दिखता है। केवल चौकी ही दिखी इसीके मायने है आखो देखा कि चौकीपर थाली नहीं है। नोनएकजिन्टेस क्या आखोसे दिखता है ? जो चीज है नहीं वह दिखे कैसे। थाली चौकीका दिखना ही थालीके न होनेकी बात है। थालीसे रहित चौकीका दिख जाना ही थालीके अभावका द्योतक है। किसी भी चीजको देख लो अभाव किसी वस्तुका नाम नहीं है। जैसे चौकी यह है, चस्मा यह है प्रसी प्रकार अभावको कोई बता सकता कि क्या है ? अभाव कोई चीज नहीं होती। अभाव किसीके सद्भावरूप होता है। जैसे घडा फोड दिया, खपरिया बन गई, घडेका अभाव हो गया तो घडेका नाम क्या चीज है ? उन खपरियोका ही नाम घड़ेका नाश है, कोई मलग चीज नहीं है आज यह जीव है मनुष्य और मनुष्य पर्यायसे हटकर देव पर्यायमें आ गया तो कहा कि मनुष्यका नाश हो गया। वहाँ देव होनेका ही नाम मनुष्यका नाश है। तो किसी पर्यायका नाम ही पूर्व पर्यायका अभाव है।

व्यवसायात्मक ज्ञानते परमार्थलाभ—भैया किसी भी तरहसे यह बात नहीं सिद्ध हो सकती है कि निर्विकल्पज्ञान प्रमाण है। किन्तु जिस ज्ञानमें पदार्थका अकार आता है। निश्चय होता है वह ज्ञान प्रमाण होता है जिसे इन दृश्यमान पदार्थों के जाननेकी इच्छा होती है ऐमें ही पदार्थोंमें जो गुण तत्त्व पडे हुए हैं उन्हें भी जानने



की इच्छा है तो है। तो जब ज्ञानका एक आकार आ जाता है वस्तुका तो वह ज्ञान प्रमाण होता है। यो ही काल्पनिक निर्विकल्प ज्ञान प्रमाण नहीं है। देखो आत्मामे आत्माभी प्रामि सग्यज्ञा-से ही होती है। बाह्य तत्त्वोंका वित्तना भी सचम कर्ले, कितनी भी विद्वति हो जाय, चक्रानि जैसा वैभव मिल जाय लेकिन बाह्य विद्वत्तिसे किमी को भी आत्मत्याग नहीं होंगा दे, शान्ति नहीं मिलती।

बाह्य वैभवसे शान्तिका अन्नाभ आप अनेक घटनाएँ मनेगे कि अमुक आदमी डाकुओंके द्वारा मारा गया किम कारण कि वैभव साथमे था। जिनके पास वैभव अधिक है उनकी दशाये तो देखो, अनेक चिन्ताएँ हैं, अनेक धनु सतायें, राजा भी सताये, सब शोरमे वे विपत्तियोंका अनुभव करते हैं। विपत्ति उनपर भी नहीं है किन्तु धनके सम्बन्धमे शतनी तीव्र आशक्ति है कि न्याय अथवा अन्याय किमी तरहसे यह धन जुड़े ऐसा परिणाम है, ऐसी उनकी कोशिश है इस कारण आकुलता है। यह धन वैभव कितना भी आये वह पुण्यका फल है। धनको कोई मनुष्य चाहे कि हम कमा लें तो उसके हाथ पैर धन कमाते हैं या बुद्धि कमाती है? आपमे अधिक बुद्धि इन अनेकोमे है, आपसे अधिक श्रम अनेक करते हैं। यद् तो पुण्यका फल है, आता है तो आये, जाता है तो जाये, पुण्यसे भी महत्त्वकी चीज है धर्म क्योंकि धर्म तो शान्तिका कारण है और पुण्य आकुलताका कारण है। कभी पुण्यवानोंको भी शांति होती हुई नजर आती हो तो पुण्यके साथ-साथ जो धर्म लगा चलता है उसम शान्ति मिलती है, पु यसे शांति नहीं मिलती।

शान्तिका स्वरूप एकत्व उपाय एक - पापका फल विपदा है तो पुण्यका फल सम्पदा है। शान्तिका कहां सम्बन्ध रहा? शान्ति तो यथार्थज्ञानमें ही हो सकती है। वह यथार्थज्ञान क्या है यह निर्णय करनेसे पहिले ज्ञानका ही स्वरूप बताया जा रहा है कि ज्ञान कौन सा सही होता है? कहा है ना - "ज्ञान समान न आन जगतमे सुखका कारण"। ज्ञानके समान दुनियामे शान्तिका कारण और कुछ है ही नहीं। वैभव रहते हुए भी यदि ज्ञान सही जागृत है तो वहाँ भी शान्ति है, वभवके न होते हुए भी सही ज्ञान है तो वहाँ भी शान्ति है। और, फिर वैभवका ठिकाना क्या? कितना वैभव हों तो शान्ति मिले यह आज तक किसीने निर्णय किया है क्या? किनी सम्पदामे सुख मिलता है यह कहीं लिखा हुआ देखा है क्या, या किसीने तय किया है क्या? हजारापती लक्षपतीको निरखकर सोचता है कि मेरे पास कुछ नहीं है। तो इस धन आदिक वैभवमे तो अपेक्षाएँ हैं पर ज्ञानधनमे अपेक्षाएँ नहीं हैं। अ न। ज्ञानी दुगे, सबको शान्ति मिली उन सबको एक ही उपायसे मिली। आत्म्याका ज्ञान आत्मामे आता वह उपाय सबका एक ही किम्बका था और निर्बाण और शान्ति भी सबकी एक ही किम्बकी है। यहाँ तो सुख भी अनेक तरहके हैं दुःख भी अनेक तरहके हैं। किमीका सुख किनीसे मिलता जुलता नहीं है। कोई किसी बातमे

सुख मानता कोई किम बातमें, उनके सुख बदलते भी रहते हैं, दुःख भी अनेक तरहके हैं और दुःख भी बदलते रहते हैं ।

धर्मका अन्तर्वास - मंया । लोकमें ये ६ बातें हैं, जीवके सुख और दुःख व उनके कारण हैं पुण्य और पाप पुण्य और पापके कारण हैं शुभ और अशुभ परिणाम । ये ६ बातें समारके साधक हैं । इनसे भिन्न जो आत्माका शुद्ध ज्ञान ज्योति प्रकाश है वह धर्म है । धर्मपालन करनेके लिए यत्न करना चाहिए ज्ञानार्जनका । ज्ञानदृष्टि बनाये, बाह्य तो एक अवलम्बन मात्र है । जैसे जब पूजा करते हैं तो अगुद्रव्य जो बनाया है और अशुद्रव्य जो चढाया है वही पूजा नहीं है, वह तो एक अवलम्बन है कि जिसके सहारे हमारा कुछ समय भगवानके गुणोमें स्तवनमें व्यतीत हुआ । वह अवलम्बन है । उस समय दृष्टि ले जाना चाहिए प्रभुके अन्त स्वरूपकी ओर और अपने अन्तरङ्ग स्वरूपकी ओर, तब वहाँ वास्तविक पूजा कहलाती है । ऐसे ही धर्म पालनके लिए हमें यत्न करना चाहिए कि समस्त बाह्य पदार्थोंसे हमारे विरलप हटें और सत्यज्ञानकी दृष्टि बने ।

अन्य पौरुषसे अन्त धर्मकी उपलब्धि--अन्त स्वरूपकी दृष्टिकी बात कभी दूकानपर बैठकर भी आप पा सकें तो वहाँ भी धर्मपालन किया । यह दृष्टि कहीं मंदिरमें या कहीं चलते हुए पा सके, वहाँ भी धर्म पालन किया और यह दृष्टि मंदिर में बैठकर भी न पा सके तो यहाँ भी अभी धर्मपालन नहीं किया । मन्दिर हमारे लिए एक निराकुलताका निमित्त है, पर मन्दिर ही स्वयं धर्म नहीं होता । मंदिरमें आकर हम अन्तरङ्गमें धर्म करें तो धर्म होता है । घर गृहस्थीका निवास आकुलताका साधन है क्योंकि वहाँ नाना प्रकारके परपदार्थोंका सम्बन्ध है । मन्दिरमें देव, शास्त्र, गुरुका सम्बन्ध है । तो यहाँ हमें आत्मदृष्टि और धर्मपालनकी बात सुगमतासे हो सकती है इसलिए हम मन्दिर आते हैं और धर्मपालन करते हैं, पर मन्दिरमें झाना ही धर्मपालन नहीं हुआ, धर्मपालन है आत्माकी अन्त स्वच्छता । यहाँ भी यदि कोई मोहकी बात सोचता रहे या किसी पुरुष स्त्री को देखकर कोई विकारकी बात मनमें लाता रहे तो धर्मपालन नहीं हुआ धर्म नाम है रागद्वेष रहित निर्विकल्प अपना परिणाम बनानेका ।

स्वरूपप्रतिपादनका प्रयोजन सकटमुक्ति—दार्शनिकोंने जो वस्तुका स्वरूप बताया है उस स्वरूपकी समझसे यही कोशिश की है कि हमारे रागद्वेष मोह मिटें । जो-जो कुछ भी परिभाषायें बनी हैं दार्शनिकोंकी मूलमें उन सबका प्रयोजन यही है कि मोह रागद्वेष मिटे । अब उसका सच्चा उपाय बन पाये या न बन पाये यह उनकी प्रतिभाकी बात है, पर सभी लोग चाहते हैं कि ये रागद्वेष मोह दूर हो । आपको चाहिए क्या ? शान्ति । शान्ति मोह दूर होनेसे मिलती है । तो निर्मोहताका प्रोग्राम क्यों नहीं मनमें सोचते ? मोहका उदय ऐसा है कि मोहसे ही तो दुःखी होते



अपनी-बात रख रहे हैं।

निर्विकल्प स्वरूपकी ओर गतिका प्रयास—कोई लोग मानते हैं कि आत्मा अपरिणामी है सदा एक रूप है और वह एक है। ज्ञान होता है वह प्रकृतिका धर्म है। ज्ञान तरंग भी आत्माभे नहीं है। तो यहाँ क्षणक्षयवादी यह कह रहे हैं कि आत्मा तो क्षणिक है। आत्मा है ज्ञानस्वरूप, पर वह ज्ञान भी क्षणिक है और निर्विकल्पज्ञान मात्र ही क्षणिक आत्मा है। फिर तो जैसे एक दिया जलता है और उस दियाभे जल तो रहा तेलका एक-एक बूंद। एक-एक बूंद जितने-जितने क्षण जला वह है दीपक, पर निरन्तर जलते रहनेसे ऐसा लगता है कि यह वही दीपक है जो आधा घटासे जल रहा है। ऐमे ही क्षणक्षयवादमे मनव्य है कि आत्मा तो है क्षण-क्षणमे नष्ट होने वाला पर एक देहमे अनेक आत्मायें लगातार होती रहती है तो उन सब आत्मावोको यह भ्रम हो गया कि मैं वह आत्मा हूँ जो पहिले भी था। उनका भी प्रयोजन यह है कि हम क्षणमात्र आत्माको जाने और रागद्वेषमोहको हटावें। यह उपाय बताया है, पर जैन सिद्धान्त यह कहता है कि आत्मा अविनाशी है, उसकी पर्याये क्षणिक हैं उसका ज्ञान क्षणिक है। क्षणिकपर स्मृति मत डालें और आत्माके अविनाशी स्वभावपर ध्यान दे तो रागद्वेष मोह दूर होगे और आत्माका निर्वाण होगा, आनन्दमय सत् बन जायगा। प्रभु कहते हैं क्यो पूजते हैं? उन्होंने पूर्ण आनन्दमय स्थिति पायी, हम भी श्रुती तरह शुद्ध मार्गपर चलकर ऐसे ही परम निर्वाणकी स्थिति पायें, यही जीवनमे प्रोग्राम रखे, मोह ममतासे इस जीवनका कुछ लाभ नहीं है।

क्षणक्षयादिमे विकल्पवासनाका प्रबोध असिद्ध करनेके लिये दी गई अर्थित्वके अभावकी युक्तिकी असंगतता—पष्ठ वात तो यह है कि आत्मा ज्ञान-मात्र है, ज्ञानवृत्ति ही इसका व्यवसाय है। जब ज्ञान ज्ञानस्वरूपका ज्ञान करता है तब आत्माको निरोपद पद प्राप्त होता है। वह ज्ञान क्रियात्मक है इस पर विचार चल रहा है। ज्ञानसे ही निर्णय करके ज्ञानी सत् परम हितकी प्राप्ति करते हैं। अतः प्रमाणभूत वह ज्ञान व्यवसायात्मक हो जाता है। इसके प्रतिपक्षमे क्षणक्षयसिद्धान्तने अव्यवनायात्मक ज्ञानको प्रमाण माना है। उस प्रसंगमे प्रश्नोत्तर हो-हो कर एक यह प्रश्न अभी जेप रहा है कि अव्यवसायी ज्ञान प्रत्यक्षके विषयभूत पदार्थोमे विकल्प (व्यवसाय) उत्पन्न करता है तो यह निर्विकल्प ज्ञान क्षणक्षयादि अनुमित तत्त्वमे क्यो विकल्पवासनाका प्रबोधक नहीं बनता। इसके उत्तरमे एक यह पक्ष उसका शेष रहा है कि क्षणक्षयादिमे अर्थित्वका अभाव है इससे विकल्पवासना नहीं जगती। तो यहाँ अर्थित्वका क्या तात्पर्य है? क्या चाहे जानेका नाम अर्थित्व है या जानना इष्ट होनेका नाम अर्थित्व है। चाहे जानेकी बात तो यो अग्रुक्त है कि कही सर्प, कण्टक आदि अगमिलिखित पदार्थोमे भी विकल्पवासनाका प्रबोध देखा जाता है। तथा इसमे तो एक यह चक्कर ही बन गया कि अभिलाषासे विकल्पवासनासे प्रबोध हो, उससे

विकल्प (व्यवसय) बने व उससे अभिलाषा बने । यदि अर्थित्वका तात्पर्य “जाननेकी इष्टता” तो नीलाकिककी तरह क्षणक्षयादिको भी जाननेकी इष्टता पाई जाती है सा क्षणक्षयादिमे भी विकल्पवासननाका प्रबोध होना चाहिये । फलित यह है कि निर्विकल्प ज्ञानकी विधि ही नहीं है, उसकी प्रमाणताका विचार तो दूर ही है ।

निर्णयोत्पादकताके कथनसे निर्विकल्प ज्ञानको प्रमाण सिद्ध करनेके यत्नकी सूचना—जो बात हिांमे लगा दे और ग्रहितसे दूर कर दे उसको प्रमाण कहते हैं । हिनमे लगानेमे समर्थ और ग्रहितसे दूर करनेमे समर्थ सच्चा ज्ञान ही है, अतएव ज्ञान ही प्रमाण है । इसपर क्षणिकवादका यह मत है कि ज्ञान प्रमाण अवश्य है, परन्तु ज्ञानकी हो गी है दो धारार्ये । एक वस्तुको निरखते ही तुरन्त जो बोध हुआ वह तो है निराकार और उसके बाद जो वस्तुके निरखनेके बाद अनेक प्रवारके विकल्प बनते हैं, अमुक वस्तु ऐसी है अमुक रगकी है यह कहलाता है सविकल्प अर्थात् साकार उसमेसे निर्विकल्प ज्ञान तो प्रमाण है और सविकल्प ज्ञान अप्रमाण है । बस प्रसंगमे अनेक चर्चार्थे चलनेके बाद यह बात पूछी गई कि जिस ज्ञानसे कुछ तत्त्व भी नहीं आता, कुछ निश्चय भी नहीं होता वह अज्ञात याने अव्यवसायी ज्ञान कैसे प्रमाण है । तो उनका कहना था कि यही ज्ञान तो सविकल्प ज्ञानको उत्पन्न करता है अतः प्रमाण है ।

एकस्वभावी निर्विकल्प ज्ञानमे भेद आनेका प्रसंग—तो इसपर यह दोष दिया जा रहा है कि यदि तुम्हारा निर्विकल्प ज्ञान सविकल्प वासना बनाता है तो दृश्यमान पदार्थोमे तो विकल्प बना देता है और जो क्षणिक आदिक अनुमान ज्ञान किए जाते हैं उनमे क्या नहीं बनाता ? इस कारण निर्विकल्प ज्ञान विकल्पका जनक भी नहीं है । इसपर यह अग्रति क्षणिकवादी लोग दे रहे हैं कि जैनियोके यहाँ भी जो सविकल्प प्रत्यक्ष माना है उनके भी तो पूरा-पूरा निश्चय नहीं होता । किसीने कोई बात कही तो सुनने वाला क्या यह भी जानता है कि इसके बोलनेमे इतने अक्षर आये, इतने पद आये, इतने श्वास निकले ? क्या इन बातोका भी कोई ज्ञान करता है ? हम बोलते हैं और आन मुनते जा रहे हैं और अर्थ भी सोचते जा रहे हैं किन्तु ऐसा-ऐसा भी कोई सोच रहा है क्या कि इतने शब्द निकले, इतने अक्षर निकले, इतने पद कहे, इतने श्वास निकले ? तो जैनोका ज्ञान भी समस्त विकल्पोका निराण्य नहीं करता । इसपर उत्तर दिया जा रहा है कि भाई निर्विकल्प ज्ञान तो एक स्वभावी है किन्तु यहाँ ज्ञान एक स्वभावी नहीं है । मनुष्योके सस्कार हैं, उन सस्कारोके माफिक कोई ज्ञान टडता रखना है, अनेकोफी धारणा रखता है, कोई ज्ञान अनभ्यासी है उसमे विविध प्रतिबोध नहीं है, अतः कोई दोष नहीं है ।

ज्ञानकी उत्तरोत्तर परिस्थितिया—जैन मिद्धान्तमे ४ प्रकारके मतज्ञान

वतः ये हैं अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा । तत्वाथसूत्रमे सब लोग पढ़ते हैं । सर्व प्रथम पदार्थको निरखनेके बाद जो ज्ञान होता है वह अवग्रह है, फिर उससे जो विशेष जाननेका यत्न होता है वह ईहा है, और उसका जो निराय हो जाय वह अवाय है और फिर उससे सस्कार बनें, बराबर अभ्यास वने वह धारणा है । तो इन चार ज्ञानों में तीन तो अनभ्यस्त है अवग्रह ईहा अवाय किन्तु धारणा अभ्यासात्मक है । अनभ्यासी ज्ञानसे अम्य सात्मक धारणा अलग चीज है । तो ज्ञानकी अनेक डिग्रियाँ हैं— कोई किसी प्रकारका ज्ञान है कोई किसी प्रकारका ज्ञान है । किसीको ऐसी बुद्धि होती कि वं लने वालेके वाक्य तुरन्त गिन लेते हैं कोई इसपर ध्यान नहीं देते । तो यह ज्ञानके भेदका भेद है, पर क्षणिकवादियोंके जो उन्हीने प्रमत्त ज्ञान माना है उसमें तो कोई भेद ही नहीं है । यहाँ तो भेद है । जब धारणा ज्ञान नहीं है तो अवग्रह, ईहा, अवाय हनेपर विशेष और विविध ख्याल नहीं बनता, और जब धारणा हो जाती है तो ख्याल बनते ही हैं । तो जैसा सस्कार है वैसा स्मरण होने लगता है । पर क्षणक्षय सिद्धान्तमें यह बात युक्त नहीं है क्योंकि उनका प्रमाण है दर्शन और उससे भेद नहीं है । अगर भेद हो जाय तो उनके ही मतमें विरोध आ जायगा ।

अपने आपके जाननेमें दृष्टिप्रयोग का औचित्य—योजन यह है कि हम आप ज्ञान वरूप हैं हम अपने ही ज्ञानका जब सही निराय नहीं कर सकते तो हमने जगतमें क्या निराय किया । हम बाहरी पदार्थोंकी तो व्यवस्था अच्छी बनाये, दृष्टियाँ दूकान बनायें, परिवारकी व्यवस्था करे, यद्यपि जगतके जीव सब व्यापक हैं तो भी उनमें यह कल्पना करे कि ये दो तीन प्राणी तो मेरे हैं, इनके लिये ही मेरा तन मन, धन सब कुछ है, बाकी सब गैर है । भैया एक कितना अज्ञान अघकार है । भले ही व्यवस्थाके नाते यह करना कर्तव्य है कि उन परिजनोकी सम्हाल करे, पर ऐसा अज्ञान बसना कि ये मेरे हैं, बाकी सब गैर है यह कई भली बात है क्या ? जगतके सभी जीव ज्ञानस्वरूप हैं, अपनी अपनी रक्षा रखते हैं, मुझसे सब भिन्न हैं । चाहे अपने घर में कोई उत्पन्न हुए हों वे सब भी भिन्न हैं और जिन्हे गैर माना जा रहा वे भी सब उतने ही भिन्न हैं । बल्कि निमित्त दृष्टिसे देखो नो जिन्हे हम गैर मानते हैं उनसे हमारा विगाड नहीं होता और जिन्हे हम अपना मान रहे उनमें रागद्वेष मोह होता, आपत्ति आती । बन्धन पड़ता, उनसे विगाड है । लेकिन मोहमें ऊँदको यह मति बनती है कि ये मेरे हैं, मेरा जीवन इनके ही लिये है और बाकी गैर है, उन्हें कुछ भी हो, ऐसी दृष्टि बुद्धि जगती है वही अनर्थ करने वाली चीज है । हम अपने आपके ज्ञानस्वरूपको तो जानें ।

स्वव्यवस्थाके पुरुषार्थका न्याय—सबकी हम व्यवस्था न करें और अपनी व्यवस्था न कर सकें तो बतावो कहाँ टिकेगा यह ? कोई मनुष्य इसरेके घरमें घुसे, उसे निकाले, फिर वह इनरेके घरमें जाय, अपने घरको भूला रहे तो उसका ठौर रहेगा ? इस जगतके चिकने चाकने पदार्थोंमें हम अपना उपयोग दौटाते हैं मगर जसता

तो नहीं है। जिसमें सोचते हैं वही से बोखा मिलता है। जिन जिनका सयोग हुआ है वियोग तो उनका नियमसे होता ही है। लेकिन मोहकी ऐसी बान है कि जिससे बोखा मिलता। वलेश मिलता फिर उसीमें लगता है। फल यह होता कि इसी तरह ससार रुलना फिरना इपका बना रहता है अपने स्वरूपका निर्णय करलें। यही एक काम है। यह पुरुषार्थ कर सके तो मनुष्य होनेका अर्थ निकला, और एक अपने आपका निर्णय न कर सके तो आहार तो पशु भी करते, मनुष्य भी करते, निद्रा पशु भी लेते मँथुन पशु भी करते मनुष्य भी करते, भय पशु भी करते मनुष्य भी करते। तो कौन सी बड़ी बात मनुष्य ने करली ? कुछ स्वप्नवत् असार वैभव शकट्टा हो गया तो इसका है क्या, आखें मिची और सब खतम।

राज्यमें विद्वत्ताके सम्बन्धके आदरका एक उदाहरण भैया ! कोई समय था ऐसा जत्र ज्ञानका बड़ा आदर था। राजा महाराजा लोग भी विद्वानोंका कवियोंका अत्यन्त अधिक आदर करते थे। उनकी दृष्टिमें ज्ञान का महत्त्व था। ऐसा समय राजा भोजके समयमें एक खासा गुजरा है कि जहा विद्वानोंका बड़ा आदर था और उनकी बड़ी खबर रखी जाती थी। एक एक श्लोकके सुननेपर उन्हें हजारो लाखो रुपयोंका द्रव्य प्रदान किया जाता था। उस समयकी एक घटना है कि किन्ही चार देहातियों ने एक बार सोचा कि चलो अपनी भी कुछ कविता करलें राजाको सुनावेंगे तो वहाँसे कुछ अच्छा द्रव्य मिलेगा। चले चारो देहाती। रास्तेमें एक बूढिया रहटा कात रही थी उसे देखकर एक देहातीने कविता बना ली, चनर मनर रहटा भन्नाय। बोला हमारी तो कविता बन गई। आगे चले तो देखा कि कोल्हूका बेल खली भुस खा रहा था सो दूसरा देहाती कहता है कि हमारी भी कविता बन गई कोल्हूका बेल खली भुस खाय। और आगे चले तो देखा कि एक आदमी कंधेपर पीजना लादे चला आ रहा था, उसे देखकर तीसरा देहाती बोला कि हमारी भी कविता बन गई वहाँसे आ गए तरकस बन्द। अब चौथेसे कहा कि तुम भी कविता बनाओ, तो चौथा देहाती कहता है कि हम पहिलेसे कविता नहीं बनाते हम तो सुरन्त ही बनाकर सुना देंगे। चारो पहूचे राजा भोजके दरवारमें। बाहर जो द्वारपाल खडा था। उससे उन देहातियोंने कहा कि महाराज साहाबसे कह दो कि आज चार महाकविश्वर आए हैं। द्वारपालने राजासे जान र बताय। राजा ने कहा अच्छा बुलावो। जब चारों देहाती पहूचे राजाके पास तो राजा ने चारोको कमसे खडा कर दिया और अपनी अपनी कविता सुनानेके लिये कहा। एक सो चौथे देहातीने क्या कविता बनाया यह हम जो चौथे छन्दमें कहे सो समझना। सुनाने लगे चनर-मनर रहटा भन्नाय कोल्हूका बेल खली भुस खाय, वहाँसे आ गये तरकस बन्द, राजा भोज हैं दूसर चन्द। राजा भोज विद्वानोंके कहते हैं कि इन कवियोंकी कविताओंका अर्थ तो लगावो। सब लोग दग रह गय। अगर कवितामें कोई दम हो तो अर्थ लगायें। एक दूसरेका मुह तकने लगे। एक बूढा पुरुष उपा बोला महाराज हम इनकी कविताका अर्थ लगाते हैं। इस कविता

मे बड़े मर्म छिपे है । यह पहिला कवि कह रहा है कि यह जो शरीर रूी रहटा है वह रात दिन चरमनर भन्नाया करता है अर्थात् यहाँ वहाँ दौडा घुपा करता है और दूसरा कवि यह कहता कि यह जो इसके भीतर जीव है वह कोल्हूका बेल बन रहा है । अब बतलावो जितने श्रम किए जाते, खुदसे खाया भी नही जाता, घन सचयकी धुनमे खाली भुस जैसा रूखा सूखा खाया और रात दिन जुतता फिरता, तो यह कोल्हू का बेल जैसा ही तो रहा, तो यह जो जीव है वह कोल्हूका जैसा बेल दूसरोके आराम के आरामके लिए लदता फिरता है और खुद रूखा सूखा खाता है । तीसरे कविने कहा कि इतनेमे ओ गए तरकस बन्द यानि यमलोकसे यमराज अर्थात् अब मरणका समय आ गया तो चौथा कवि यह कहता कि इतनेपर भी राजा भोज कुछ चेतते नही है, सावधान नही होते है तो ये मूसरचन्द ही तो हैं । राजाने उन्हे भरपूर इनाम दिया

अपने सम्हालकी सावधानीका स्मरण प्रयोजन यह है कि हम अपनी सम्हाल न करें, दूसरोकी सम्हालमे ही रहे तो मनुष्य होनेका लाभ क्या है । यो तों सभी जीव ब्यवस्थित है, कीडा मकोडा सभी जिन्दा होते है, जिन्दा होकर मर जाते है, यही मनुष्यका हाल है । कभी मानो इन मायामयी पुरुगोने कुछ नाम भी गा दिबा यश भी कर दिया, कीर्ति भी बोल दी तो इतनेसे भी इसका होता क्या है । यहाँसे मरकर न जाने इतनी बडी हुनियामे जो ३४३ घनराजू प्रमाण है, जिसका असख्यात योजन क्षेत्र है कहासे कहाँ जाकर किस गतिमे जन्म ले, इसका फिर इस भवमे क्या रहा । तो सबसे बडी सावधानी चाहिए अपने आपकी सम्हाल । और, अपनी सम्हाल इसीमे है कि अपने ज्ञानको निर्लेप बनायें, बाह्य वस्तुवोमे उलझाये नही, यथार्थ बोध करते रहे कि घर वैभव मकान आदिक ये सब जड वस्तुवे है, इनसे मेरा कुछ सम्बन्ध नही । मेरा तो स्वरूप ज्ञान है । ज्ञानस्वरूपकी उपासनामे ही मेरा भला है, ऐसी जीवन दृष्टि बनायें, इसीमे अपने जन्मकी सफलता है ।

मतव्योमे अपनी-अपनी दृष्टिका प्रयोजन--उस ही ज्ञानकी चर्चा यहाँ चल रही है कि वह ज्ञान कैसा होता है जो हमारे श्रितकी प्राप्ति कराये और अहितका परिहार कराये । इस सम्बन्धमे जैन सिद्धान्तने बताया है कि वह ज्ञान प्रमाण है जो स्व और अन्य अर्थका निश्रय कराये । यह पदार्थ ऐसा ही है और, जो यह में जान रहा है यह ठीक ही जान रहा हूँ ऐसा स्वमे और परपदार्थके बोधमे जिसकी दृढता हो वह ज्ञान प्रमाण है । इसपर क्षणिकवादी यह कहते कि निर्विकल्प ज्ञान प्रमाण है । जिसका कुछ निश्रय न हो ऐसा प्रथम ज्ञान प्रमाण है तो उसपर ये सब प्रसंग चल रहे हैं । देखिये दार्शनिकोकी एक अपनी-अपनी दृष्टि होती है । क्षणक्षयवादियोने इस बातमे भला समझा कि हम यह समझ जाये कि प्रत्येक पदार्थ एक-एक क्षण ही रहता है तो हमारे रागद्वेष न जगेगा क्योंकि पदार्थ क्षणभंगुर है, नष्ट हो गया । अब अन्य-अन्य आत्मा हैं तो दूसरे आत्माके मोहमे हम क्यों फसे ? यो मोहसे निवृत्त



होनेका उपाय उन्होंने क्षणिकवादको समझा है लेकिन उस क्षणिकवादमें ज्ञान व्यवस्थित यात्मक नहीं बन सकता क्योंकि ज्ञान जब उनका एकस्वभावी है, अभ्यास स्वभावी है ही नहीं, निश्चयात्मक है ही नहीं तो वह दुनियाको पथ क्या बनावेगा ।

स्वयंके स्वभाव विना परभावकी व्यावृत्तिकी अयुक्तता—यदि यह कहे कि अग्न्यागव्यावृत्ति होनेसे वह ज्ञान विकल्पको उत्पन्न कर देगा तो जब स्वयं ज्ञानमें निर्णय नहीं पडा है तो अनिर्णयकी व्यावृत्ति क्या ? जैसे अग्नि है अग्निमें उष्णता है और शीतकी निवृत्ति है तो जब अग्नि में उष्णताका गुण है तभी तो ठंड उससे अलग है । अब अग्निमें गर्मीका गुण न माने और कहे कि ठंडसे यह दूर है तो कोई यह भी कह दे कि यह गर्मी भी दूर है तब भी अनाप सनाप बात हुई । पदार्थमें तो उसमें निजी स्वभाव पडा हुआ है । ज्ञान है, ज्ञानका काम जानना है । जाननेमें निर्णय अवश्य पडा हुआ है । जो ज्ञान निर्णयात्मक है उसमें तो व्यवस्था बनती है और जो ज्ञान निर्णयात्मक नहीं है उसमें कुछ भी व्यवस्था नहीं है ।

सुखका साधन देखिये जितना भी सुख है वह सब ज्ञानका स्वभाव है परवस्तुको सुख नहीं है । परवस्तुके सचयमें भी जो सुख माना जा रहा है वह एक प्रकारका ज्ञान बनाया ऐसा कि मैं अब महान हो गया हूँ सम्पन्न हो गया हूँ, मैं सत्रमें पूर्ण हूँ । जिन किसी प्रकारका ज्ञान बने ज्ञानका उसे आनन्द आ रहा है । चीजसे आनन्द नहीं आता, कभी पत्थरमें आनन्द भरा है क्या ? इन जड पत्थरोंसे कभी आनन्दकी किरण निकलती देखी है किमीने ? वे बाह्य पदार्थ हैं, पुद्गल जडस्वरूप है, इनमें आनन्द गुण है ही नहीं, वहाँ आनन्द क्या आयागा ? जब जीव मोहवश होता है तो यह मोहमें, भ्रमतामें, सचयमें आनन्द समझता है, इन्द्रियविषयोंके उपभोग में आनन्द समझता है लेकिन वह आनन्द क्या आनन्द है जो शुभकर्मके आधीन हो, अनेक पदार्थोंके वश हो फिर भी भिंट जाय और आगाभी कालके लिए कर्म बंध जाय जाय दुर्गतिको प्रदान करे । ये इन्द्रियोंके मूख क्या वास्तवमें सुख है ? यही एक ज्ञान बना, कभी इन्द्रिय मुखसे रुचि हट जाय तो इस प्रयत्नको आप धर्म समझिये ।

धर्मपालन—कौई प्रभुकी भक्ति भी करे और विषयसुख ज्योंके लोको चाहे तो वहाँ धर्मपालन क्या किया ? धर्मपालन विषयसुखोंसे निवृत्त होकर अपने आनन्द स्वरूप आ-मत्तत्त्वके दर्शनमें सन्तुष्ट रहे यही है धर्मपालन । प्रभुका स्वरूप केवल ज्ञानमय है । जैसे हम पदार्थोंमें कुछ तत्त्व निरखते हैं खोजते हैं ऐसे ही हम भगवानमें कुछ स्वत्त्व खोजे तो क्या मिलेगा ? केवल ज्ञान ही ज्ञान । मात्र जानन ही जानन मिलेगा जहाँ केवल प्रकाश हो, जिसमें समस्त लोक और अलोक ज्ञात हो रहे हैं वही प्रभुका स्वरूप है । यह शरीरका आवरण एक बहुत बड़ा विघातक आवरण है । हम देहमें आत्मबुद्धि करते हैं कि सही बुद्धि हमारी उल्टी हो जाती है । मैं हूँ ज्ञानस्वरूप, देह-

रूप नहीं है लेकिन जहाँ लगना कि मैं यही हूँ, जो शरीर लदा है यही मैं हूँ जब यह जगता तो रूप और परमा शब्द बनने लगा । जो हमारे इन्द्रियके विषयोमें बाधक बने उन्हे तो मान लेने कि ये भिन्न है और जो इन्द्रिय विषयोमें बाधक बने उन्हे मान लेने कि ये पशु है । सांगी विदाओकी जड इस शरीरको आत्मा मानना है ।

आन्तिकाभका उद्यमन शान्तिके मार्गके दिने मालिक ज्ञान यह बनाना आवश्यक है कि देह मैं नहीं हूँ । इन इन्द्रियोका नियम करके ये इन्द्रियाँ जिन विषयोमें लगती है उन विषयोको रोककर हम कुछ मुनना नहीं चाहते, कुछ भोगना नहीं चाहते फिर शान्ति कैसे प्राप्त हो । इन इन्द्रियोके कार्यसे हटकर बड़े विश्राममें अपने आपकी ओर मुड़कर अपने ज्ञानमें रहें तो । सा अपूर्वज्ञान प्रकट होता है कि जिन जगत्में आनन्द ही आनन्द भरा है । हम आनन्दका जब तक पता नहीं है तब तक ये इन्द्रियोंके विषय रचना करते हैं पर इन विषयोमें सार बात कुछ-कुछ नहीं है । ये विषय तब तक रक्त रहे हैं जब तक कोई अलौकिक आनन्द न प्राप्त हो । उस अलौकिक आनन्दकी प्राप्तिके लिए कृष्ण कर्म भी करना होगा । कर्म तो कुछ नहीं होता किन्तु जिन्होंने हममें प्रवेश नहीं किया उन्हें कर्म मानना होता है । कुछ उदारता लानी होगी, कुछ श्रम भी करना होगा, कुछ दण भी बदलना होगा । वही मंहुका दण, वही अग्नि कुटुम्ब मित्रको ये भेरे हैं समा माननेका ढङ्ग, यह तो जीवका उत्थान कर सकने वाला नहीं है । मनुष्य जन्म पाया तो ऐसा प्रयोग करे जिसमें हमारा कुछ उत्थान हो हमारा भविष्य शुभरे, इन उत्तरोत्तर जिमी नये-नये ज्ञान प्रकाशमें आवे, अपूर्व-प्रपूर्व आनन्द पावे, वह यत्न कीजिए । हम जिनका समय अपने विचारमें लगाने हैं और विचारना समय परिजन उद्बोधको विचारमें लगाने है जरा ध्यान ताँ दीजिए । हम आत्माके भगवन्के लिए क्या तो समय देने हैं, जिनका श्रम करने हैं ता साँच लीजिए । जो ! श्रमनामें हमारा जिनका समय जाता है ना ना सोच लीजिए ।

है उस प्रकारका आनन्द तो स्वादिष्ट विषयोमे भी नहीं मिल सकता है। आनन्द कहीं है इसका निर्णय तो पहिले कीजिए। इन्द्रियविषय तो आत्मबलको नष्ट कर देने वाले हैं। आत्माका आनन्द तो निर्मोह रहनेमे है।

धर्म बिना मनुष्यका अर्थ क्या ? यह सारा जगत मोही है, सो मोही पगतमे मोहियोकी करतूतको महत्त्व दिया जा रहा है। मोही जीव मोह करके ही समझते हैं कि हमने कुछ चतुराईका काम किया है क्योंकि मोही लोग ही उनका सम्मान करते हैं। लेकिन इस जगनसे हम रुचि रखते और अपनेको निर्लौप न बना सके, दृष्टि भी न पा सके तो भला बतलावो कि मनुष्य जन्मकी सार्थकता क्या हुई ? कई बातोमे तो मनुष्योसे पशु भी अच्छे हैं। निद्रा लेनेमे मनुष्य घटो वैशेष पडा रहता है। पशु तो जरा सी भ्रमकी ही लगाते हैं, और जरा सी आहट मिलनेपर तुरत जग जाते हैं। पशु पेट भर जानेपर अहार करनेकी इच्छा नहीं करते पर मनुष्य पेट भरा होनेपर भी यदि कोई अच्छी चोज मिल जाय तो कुछ न कुछ खानेकी जगह पेट मे निकाल लेता है। मँथुन प्रसगमे भी पशुकोका कोई सालमे नियत समय होता है पर इस मनुष्यका कोई नियत समय नहीं है। भयकी बात यह है कि पशु निर्भय रहते हैं, उनपर जब कोई लाठी मारे तब वे डरते हैं, पर यह मनुष्य बड़े आरामसे घरमे रहता हुआ भी भयभीत रहता है। कहीं चोर घन न चुरा ले जायें, कहीं कोई छीन न ले कहीं सरकार छीन न ले, न जाने क्यासे क्या कानून बन जायें, ये सब बातें सोचकर मनुष्य भयभीत रहता है। तो मनुष्य होकर भी क्या किया ? धर्महीन मनुष्य तो पशु समान बताया है।

धर्मवर्तुष्यकी दृष्टि—हम धर्मस्वरूप हैं, धर्मकी ओर हमे दृष्टि देना चाहिए आचार्योंने ऐसे-ऐसे ग्रन्थ लिख दिए हैं जिनमे समस्त तत्त्व निचोडकर भर दिया है। हम उनको न पढ़ें, उनके स्वरूपमे न उनरें, कुछ भी हम समय न दें स्वाध्यायका तो यह तो हमारी कृतघ्नता है। आचार्योंने कितना धर्म किया और हम उनका महत्त्व न माने, आदर न करें तो यह हमारे लिए अच्छी बात नहीं है। हम स्वाध्यायमे अधिकाधिक उपयोग दें, जो भी ग्रन्थ हमारे ऋषीसतोंने लिखे हैं उनका अधिकाधिक स्वाध्याय करें तो इससे हम आपको शान्तिका मार्ग भी मिलेगा।

प्रमाणके प्रकरणमे ज्ञानकी प्रमाणका निर्णय—जगतमें समस्त व्यवस्था प्रमाणसे होती है। दार्शनिक क्षेत्रमे सर्वप्रथम प्रमाणका निर्णय कराया जाता है। प्रमाणका क्या स्वरूप है ? प्रमाणका स्वरूप बताया है जो स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय करायें ऐसा ज्ञान प्रमाण है तो इस लक्षणपर अनेक दार्शनिकोंने आपत्तिया उठायी थीं। इसका विश्लेषण प्रतिलोम पद्धतिसे किया गया है। स्व और अपूर्व अर्थ का निश्चय करायें वह ज्ञान प्रमाण है। ४ इसमे विशेषरु शब्द हैं तो पहिले तो ज्ञान

पर हो विचार किया गया । कोई पदार्थोंका समूह जोड़नेको प्रमाण कहता था । कोई पदार्थोंके और इन्द्रियोंके सम्बन्ध होनेको प्रमाण कहता था । कोई इन्द्रियके व्यापारको हनन चलनको प्रमाण कहता था, कोई आत्माके व्यवहारको प्रमाण तो कहता था पर आत्माको अचेतन गानता था चेतनाका सम्बन्ध होनेपर आत्माको प्रमाण माना था । उन सबका निराकरण किया गया और फिर समर्थन किया कि ज्ञान ही प्रमाण है क्योंकि ज्ञान हिनकी प्राप्ति और अहितका परिहार करानेमे समर्थ है ।

सविकल्प ज्ञानकी प्रमाणताके प्रकरण—ज्ञानके सम्बन्धमे निर्णय हूँ नेके बाद अब निश्चयात्मकके सम्बन्धमे विचार चल रहा है । जो निश्चयात्मक ज्ञान है वह प्रमाण है । इसपर क्षणत्रयवादियोने यह बताया था कि निश्चयात्मक ज्ञान कैसे प्रमाण हो सकता है क्योंकि समस्त पदार्थ क्षण—क्षणमे नष्ट होते हैं । पदार्थके निश्चय करनेमे देर लगती है ना, एक ही समयमे निश्चय तो नहीं बनता । तो पू कि जब निश्चय हुआ और जिसरूपमे निश्चय हुआ तब वह पदार्थ नहीं रहा तब उसे तो असत्य जाना । कल्पनासे विकल्प किया है सही पदार्थका ग्रहण नहीं कर सका प्रमाण, अतएव निश्चय कराने वाला ज्ञान प्रमाण नहीं किन्तु उस ही क्षणमे जो ज्ञान हुआ, जिसमे आकार नहीं भ्रलका, निश्चय नहीं हुआ किन्तु दर्शन मात्र हुआ ऐसा प्रत्यक्ष ज्ञान प्रमाण है । इस सम्बन्धमे बहुत विचार चला और कब क्षणिकवादी सिद्धान्तको यह कहना पडा था कि निविकल्प ज्ञान सविकल्प ज्ञानका उत्पादक है । इस कारण निविकल्पज्ञानमे प्रमाणता प्राजी है, अन्यथा जिस ज्ञानमे कुछ भ्रलका ही नहीं, कुछ आकार ही नहीं बना उसको प्रमाण कैसे कहा जाय ?

निविकल्प ज्ञानकी विकल्पोत्पादकताकी चर्चा वह प्रत्यक्ष ज्ञान जिसमे कुछ निश्चय नहीं है वह प्रमाण कैसे बन गया ? इस प्रश्नपर क्षणिकवादने यह कहा था कि निविकल्पज्ञान प्रमाणको उत्पन्न करता है जिससे विकल्पमे समझ बैठती है अतएव निविकल्पज्ञान सही है और प्रमाण है । तब पूछा गया कि वह विकल्पका उत्पादक किस तरह है । कुछ सम्बन्ध है कि नहीं ? विना सम्बन्धके ही विकल्प उत्पन्न करे तो देख तो रहे है नेत्रसे और विकल्प कर देवे शब्दका अन्य चीजका तो उनका यह मतव्य था कि अभ्यास और वासना आदिकके कारण जिस पदार्थके विषयमे निविकल्प प्रत्यक्ष होता है उस ही पदार्थका विकल्प बनता है । तो इसपर भी यह आपत्ति दी गयी थी कि तब तो दर्शनमे दो भेद पड गए कोई अभ्याससापेक्ष निविकल्प ज्ञान है और कोई अभ्यास रहित निविकल्प ज्ञान है । तो ये भेद पडनेसे निविकल्प फिर वह क्या रहा ?

निविकल्पज्ञान और सविकल्पज्ञानकी पृथक् दो धाराओंका विचार—  
प्रत्यक्षभेद दूर करनेके लिए क्षणिकवादी यह कर रहे हैं कि अभ्यास आदिककी अपेक्षा

रखकर या न रखकर दर्शन विकल्पका उत्पादक नहीं है विकल्प तो शब्द और अर्थको विकल्पवासनासे उत्पन्न होता है, अर्थात् जो निश्चयात्मक ज्ञान है वह विकल्प वासनाकी अपेक्षासे उत्पन्न होता है। इसमें वासना लगी है इस कारण यह सारा सविकल्पज्ञान बनता है और वह वासना विकल्प त्रिससे विकल्प ज्ञान बना वह वासनाविकल्प पूर्व-वासनासे होता है। तो इस तरह दो धारामें हैं। निर्विकल्पज्ञानकी तो स्वतन्त्र धारा है। प्रति समय एक-एक निर्विकल्प ज्ञान होता रहता है। पहिलेसे दूसरेका कुछ सम्बन्ध नहीं है। और इस धारामें जिसमें विकल्प ज्ञान बन रहे हैं, निश्चयात्मक चल रही है वे पूर्व-पूर्व वासनाय विकल्प बनते चले जाते हैं। ऐसा माननेसे उन्होंने अपने प्रत्यक्ष ज्ञानको अभेद और एक स्वभाव रखनेकी कोशिश की है। तो प्रत्यक्षकी सतान तो निर्विकल्प धारामें चली और विकल्पकी सतान वासनाकी धारामें चली, जो यो अब ये विजातीय हो गए दोनों ज्ञान। प्रत्यक्ष ज्ञान तो निर्दोष ज्ञान है और सविकल्प ज्ञान वासना ज्ञान है। तो विजातीयसे अन्य विजातीय उत्पन्न नहीं होता, अतएव हमारे यह दोष न आयागा क्षणिकव दी कह रहे हैं कि कभी अभ्यासकी अपेक्षा रखकर ज्ञान बनता है और कभी अपेक्षा न रखकर बनता है यो प्रत्यक्षके दो भेद माननेकी आपत्ति नहीं आती।

प्रत्यक्ष और विकल्पकी पृथक् सतानधारा माननेपर आपत्ति—इसपर स्याद्वादी सिद्धान्त समाधान देता है तो इसका अर्थ यह हुआ कि निर्विकल्प ज्ञान विकल्प को उत्पन्न नहीं करता। बहुत समय तक तो यह कह रहे थे कि निर्विकल्प ज्ञान विकल्पका जनक है। जब उसमें आपत्तियां देने लगे तो यह वचाव रखा कि प्रत्यक्षकी सतान और विकल्पकी सतान ये दोनों अलग-अलग हैं। निर्विकल्प ज्ञान विकल्पोका उत्पादक नहीं होता तो क्षणिकवादके ही सिद्धान्तमें अनेक जगह कथन आता है कि प्रत्यक्ष जिस पदार्थके विषयमें विकल्पवासना उत्पन्न करे उस ही का प्रत्यक्ष प्रमाण होता है। तो अनेक कथनोसे यह स्पष्ट किया है कि निर्विकल्प ज्ञान विकल्पोको उत्पन्न करता है फिर इस सिद्धान्तको विरोध कैसे दूर किया जायगा।

प्रत्यक्ष और निर्णयकी पृथक् धारा माननेपर रूपादि विषयत्वका अनियम—अब दूसरी बात देखिये, जो क्षणिकवादका प्रत्यक्ष ज्ञान है निर्विकल्प याने जिस किसी पदार्थको देखते ही जब तक कोई विकल्प नहीं उठता कि यह हरा है यह नीला है उससे पहिले जो भी ज्ञान हुआ वह तो क्षणिकवादमें प्रमाणभूत निर्विकल्प ज्ञान है। और, जब जाना कि यह नीला है, हरा है तो वह विकल्प ज्ञान माना और इसे मिथ्या माना, करीबन जैनसिद्धान्तमें कुछ-कुछ दर्शनके विषयसे उनका निर्विकल्प ज्ञान में खाना हुआ समझिये तो वह निर्विकल्प ज्ञान विकल्पको तो उत्पन्न करता नहीं तो फिर वासना विषयमें उत्पन्न हुए विकल्पसे यह कैसे निर्णय हो कि इस प्रत्यक्ष ज्ञानसे रूपका विषय किया? उस निर्विकल्प ज्ञानमें क्या किसी पदार्थके

सम्बन्धमे समझा था, यह निर्णय तो विकल्प ज्ञानसे होता है। आखिर निर्विकल्प ज्ञान भी किसी न किसी पदार्थको विषय तो करता ही है। किसे विषय करता है इस वा निर्णय निर्विकल्प ज्ञान क्या करे ? उनके बाद जो सविकल्प ज्ञान हुआ वह निर्णय करता है। अतः निर्विकल्प ज्ञानने विकल्पोसे कोई सम्बन्ध माना नहीं। दो धारार्थे अलग-अलग मान ली, तो निर्विकल्प ज्ञान कुछ हो और विकल्प बने किसीका ऐसी विडम्बना होने लगेगी। जब उस प्रत्यक्षधारा और सविकल्प ज्ञानसे कुछ सम्बन्ध नहीं है तो क्या यह जरूरी है कि हम आखें खोलकर कुछ प्रत्यक्ष करें, दर्शन करें तो रूप ही विषयमे आये। आखे खोलकर देखे और रस आ जाय विषयमे, क्योंकि जब निर्विकल्प ज्ञानका सविकल्प ज्ञानसे कुछ सम्बन्ध ही नहीं है तो अटपट विकल्प उत्पन्न होये। अथवा मनमे कुछ पोच रहे हैं, साम्राज्यका विकल्प कर रहे है और रूपके दर्शन हो फिर तो ये सब बातें निर्विकल्प ज्ञानमे सम्भव नहीं हो सकती। क्षणिकवादियोने पहिले तो निर्विकल्प ज्ञानको विकल्पका उत्पादक माना, पीछे अथ स्वदक्षणा मात्र माना

स्याद्वादसिद्धान्तमे उत्तरोत्तर निर्णय व दृढत का विधान— स्याद्वाद सिद्धान्तमे ज्ञानकी दृढताके स्थान जुदे-जुदे चलते है। जैम मतिज्ञान ४ तरटका है— अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणा। उस ही पदार्थके सम्बन्धमे जब हमारा अवग्रह है तब भी वह सविकल्प ज्ञान है। ईहा हुआ तो अधिक निश्चय हुआ, अवाय हुआ तो अधिक निश्चय हुआ और जब धारणा हुई तो अत्यन्त दृढता बनो जिससे स्मृति हुई। तो ज्ञानकी ही वे सब क्रमिक अवस्थायें हैं पर उनमे साकारता है सविकल्पता है, निश्चय है। अवग्रह ज्ञान भी निश्चयभूत नहीं है पर उस ज्ञानमे जितना निश्चय हो पाता है उतना निश्चय है। ईहामें फिर और विशेष निश्चय अवायमे और विशेष और धारणा मे पूर्ण अभ्यास है। जैसे कोई पुरुष सामनेमे आ रहा है, ५० हाथ दूर है, उसे देखकर यह जाना कि कोई पुरुष सामने आ रहा है, फिर और निकट आनेपर जाना कि यह तो हमारा पडोसी ही है, फिर और निकट आनेपर जाना कि यह तो हमारा अमुक पडोसी ही है, फिर अभ्यासकी लडी लग जाती है जिससे धारणा होती है। ऐसी सर्वत्र अवग्रह, ईहा, अवाय और धारणाकी बात है। अवग्रह ईहा और अवायके होने पर अभ्यासके कारण जब धारणा बन गई तो उसका पूर्ण निश्चय हो जाना है। छद्मस्थ अवस्थामे ज्ञानका प्रयोग किये जानेके बराका उत्पादक है दर्शन। जैसे कोई पुरुष रस्सी फादता है, तीन चार फिट ऊपर रस्सी आडे लगा दी उसे फादता है तो वह जमीनमे बिना बल लगाये, जमीनकी ओर बिना भुके कूद नहीं सकता। और वह जमीनमे इतना बल लगाता है कि जमीनमे निश्चान तक वन जाता है, ऐसे ही दर्शनके द्वारा जो जीव आत्माके निकट आया, चाहे इमका पता पडे या न पडे लेकिन इस दर्शनसे ज्ञानके लिए बल मिलता है। तो दर्शन ज्ञानका बलघायक हुआ। तो यो दर्शन न तो प्रमाणभूत माना गया है न अप्रमाण। प्रमाण और अप्रमाणकी व्यवस्था ज्ञान मे है। तो निर्विकल्प जो ज्ञान है, दर्शन है वह निश्चयात्मक नहीं है इस कारण प्रमाण

नहीं है ।

प्रत्यक्ष और विकल्पकी पृणकृतानधारा माननेपर अव्यवस्था—देहिने निविकल्प ज्ञान व सविकल्प ज्ञानका एक आधार न माननेपर तथा प्रत्यक्षसतान व वासनासतानसे प्रयक्-प्रयक् उद्भव माननेपर निविकल्प प्रत्यक्षमे रूपादिविषयत्वका नियम नहीं बन सकता । इसपर यदि यह कहा जाय कि प्रत्यक्षके सहकारी वासना विशेषसे उत्पन्न हुए रूपादिविकल्पसे प्रत्यक्षके उस विषयका नियम बन जातगा तो इस ही विकल्पसे प्रत्यक्षके स्वलक्षणविषयत्वका भी नियम हो जाय, अन्यथा प्रत्यक्षके रूपादिविषयत्वका भी नियम न होगा, क्योंकि अराम्बन्ध व वासनाविशेषकी दोनों विषयके प्रसंगमे परिस्थिति है । यदि यह कहो कि निश्चयान्मक ज्ञान रूपादिकका उल्लेखी है, परामर्शी है, विचारक है इससे पूर्वभाषी प्रत्यक्षके रूपादिके विषयत्वका नियम बन जायगा, तब ऐसे तो प्रत्यक्षमे शब्दका मसर्ग भी मान लिया जाना चाहिये क्योंकि अन्यथा मर्यात् प्रत्यक्षमे शब्द वसे विरोध ही माना जाय तो विकल्प शब्द और वाच्यकी जान्यादिका उल्लेखी नहीं हो सकेगा । यो निविकल्पज्ञानकी सिद्धि नहीं बनती ।

निविकल्प ज्ञानकी प्रमाणसे असिद्धि --निविकल्प ज्ञान प्रमाणसे भी सिद्ध नहीं है । और आत्मा ही अह प्रत्ययसे सिद्ध है । 'मैं हूँ' सवके उपयोगमे 'मैं हूँ' का निर्णय बना रहना है । 'मैं हूँ' तो इस अह प्रत्ययके द्वारा जो जाना गया वह आत्मा है और वह आ.मा जैसे-जैसे भावरण दूर होते हैं, अम्यास आदिक बढते हैं वैसे ही वैसे विकल्पोको उत्पन्न कर लेता है, निर्णय कर लेता है । तो आत्माको ही ज्ञाता माना, प्रमाण माना, यही विकल्पोका उत्पादक मान लीजिए । अहपृ विकल्प बनाना या अन्य-अन्यकी कलना करना व्यर्थ है और वह प्रतिभान स्वरूप है । जैसे अन्य-अन्य पदार्थोंका लक्षण उनमे पाया जाता पुद्गलमे रूप रस गन्ध स्पर्श, ऐसे ही आत्मा का लक्षण प्रतिभास स्वरूप है प्रतिभास भास है । तो प्रतिभासस्वरूप आत्मामे जो सामान्य प्रतिभास है वह दर्शन है और जो विशेष प्रतिभास है वह ज्ञान है । विशेष प्रतिभाससे प्रमाण और अप्रमाणकी व्यवस्था है । सामान्य प्रतिभान विशेष प्रतिभान का बलाघायक है एक बरा उत्पन्न करने वाला है । उसमे विकल्प प्रमाण हुआ । इन तरह आकार आदिका प्रतिभान और यथार्थ निर्णय यही प्रमाणभूत है क्योंकि साकार ज्ञान मवादक है, भ्रग्न मिटाने वाला, निर्णायक यह है । और, पदार्थके जानने मे माधकतम तो विकल्पात्मक ज्ञान है । पदार्थका निर्णय कैसे होगा ? उगका आकार प्रकार युक्ति म्यन्त इन सबका निश्चय होनेमे ही पदार्थका ज्ञान होता है ।

सविकल्प ज्ञानके ही प्रमाणत्वका स्पष्ट अनुगम—और भी देहिने, साकार ज्ञान ही अनिश्चिन अर्थका निश्चयान्मक होता है । जो चीज अभी तक मगभमे न भासी उगाती समझाने वाला ज्ञान है । अनिश्चिन प्रथंता निश्चय ज्ञान करगा ?





अब तक न जाना ता उग मनुष्यो तो हमने जान लिया ना, तो प्रमाण हो गया स्पष्ट आकार है। भी भवके। अब भी प्रमाण है और यान पर भी है कि सविकल्प ज्ञानमे स्पष्ट आकार प्रतीत होता निविकल्प ज्ञानमे तो कुछ पता ही नहीं पड़ता।

स्पष्टाकार सविकल्पज्ञान हेतु देकर निर्णयात्मक ज्ञानको अप्रमाण माननेपर तृतीय आपत्ति स्पष्टाकार विविकल्पज्ञानके देकर सविकल्प ज्ञानको अप्रमाण माननेपर भीमरी विषय यह मायगी कि स्पष्ट आकारमे रहित शब्द देनेके कारण सविकल्पज्ञानको प्रत्यक्ष तो तुम मान नहीं रहे क्योंकि प्रत्यक्ष ज्ञान निविकल्प है ना है अन्वयप्रमाणों का और वह सविकल्प ज्ञान अनुमान भी नहीं है क्योंकि अनुमान शब्द ही साधनमे। जैसे पत्तमे गुला निपल रहा तो से गुलाको देखकर अग्नि का ज्ञान कर ले। अनुमान है। जो अग्निके ज्ञान करनेका साधन हुआ गुला, तो स्पष्ट आकारमे रहित जो यह सविकल्प ज्ञान हो रहा है वह साधनमे भी उत्पन्न नहीं होता और पदार्थ ही नहीं है ता और है जरूर वह ज्ञान। तो यह तीसरा ज्ञान बन बैठेगा। चौथे ने दो ज्ञान माने हैं प्रमाण और अनुमान। प्रत्यक्षमे तो माना निविकल्प प्रत्यक्ष और अनुमान प्रमाण साधनमे साध्यका ज्ञान। अब देखिये साधनमे साध्यका जो ज्ञान होता वह भी ज्ञानके प्रमाण है, और जिसमे कोई निर्णय ही नहीं है ऐसा निविकल्प ज्ञान प्रमाण है। तो तिनकी विपरीत ज्ञान है कि एक तो हमारा बाहरका अनुमान, वह तो प्रमाण बन गया, पर वह सविकल्पज्ञान प्रमाण नहीं है जिनके द्वारा आकार भवके रूप भवके निर्णय हुए ज्ञान प्रमाण नहीं है। तो यह दुक्ति भी सगन नहीं है कि स्पष्ट आकारसे रहित होनेसे सविकल्प ज्ञान अप्रमाणिक हो गया।

गृहीतार्थे ग्राहिताका हेतु देकर सविकल्प ज्ञानको अप्रमाण माननेका निराकरण क्षणिकवादी निविकल्प ज्ञानको तो प्रमाण मानते सविकल्पज्ञानको अप्रमाण मानते, इसपर उनमे पूछा जा रहा है कि सविकल्प ज्ञान अप्रमाण क्यों है? क्या सविकल्पज्ञान गृहीतार्थका ग्रहण करने वाला है इस कारण अप्रमाण है? यदि गृहीतार्थका ग्रहण करने वाला होनेसे सविकल्पज्ञान अप्रमाण हो जायगा तो अनुमान भी अप्रमाण बन बैठेगा। गृहीतार्थका अर्थ यह है कि जिस पदार्थको ज्ञानके द्वारा एक बार ग्रहण कर लिया उस ही पदार्थको फिर जाने तो उसको गृहीतार्थका कहते हैं जाने हुए को जानना गृहीतार्थका है। यद्यपि गृहीतार्थका ज्ञान अप्रमाण भी हुआ करते, पर जिस रूपमे ग्रहण किया है उस ही रूपमे अन्य ज्ञानसे ग्रहण किया करे तो अप्रमाण है। जैसे जितने बगसे हमने 'स चौकीको जाना फिर बारबार यह चौकी है यह चौकी है यह ज्ञानकी रटन लगाते' हे तो वे सब ज्ञान अप्रमाण हैं, लेकिन जो ग्रहण किए हुए पदार्थमे 'स' और विशेषणके साथ जानें तो अप्रमाण नहीं है। जितने अक्षमे गृहीतार्थको ही जानते रहे तो वह अप्रमाण कहलाता है। यदि गृहीतार्थको ग्रहण करनेके कारण सविकल्पज्ञान अप्रमाण बन जाय तो अनुमान बन जाय तो अनुमान भी अप्रमाण बन बैठेगा।

गृहीतार्थ ग्राहिके कारण निर्णयात्मक ज्ञानको अप्रमाण माननेपर आपत्तिका विवरण—क्षणिकवादी पुरुष दो प्रमाण मानते हैप्रत्यक्ष और अनुमान भी अनुमानअ प्रमाण बनजायगा ऐसी आपत्ति गृहीतग्राहीकोअ प्रमाण माननेपर दी जा रही है। अनुमान ज्ञान कैसे गृहीत ग्राही है ? यो है कि जिस किसी भी पदार्थका हम अनुमानपे पहिले उसकी व्याप्तिका ज्ञान करना पडता है। जैसे पर्वतपर घुवा देखकर अग्निका अनुमान किया जाता। उस पर्वतमे अग्नि होनी चाहिए ? घुवा दिखनेसे। तो ऐसा ज्ञान करनेसे पहिले यह ज्ञान हो चुका था कि जहाँ जहाँ घुवा होता है वहाँ वहा अग्नि होती है। अथवा जहा अग्नि नहीं होती वहा घुवा नहीं होता। तो यह व्याप्तिज्ञान पहिले हो चुका था तब अनुमान ज्ञान बना। व्याप्तिका ज्ञान हुए बिना अनुमान ज्ञान नहीं हो सकता। तो व्याप्तिज्ञान और उससे सम्बन्धित जो भी सम्बेदन हों उसमे पहिले अग्निको जाना कि नहीं जाना। जाना उसी गृहीतार्थको फिर अनुमानने जाना तो यह अप्रमाण बन बैठेगा ना। यदि इस सम्बन्धमे यह कहा जाय कि व्याप्तिज्ञानसे और ढगसे अग्निका ज्ञान किया एक तार्किक रूपसे कि जहाँ घुवा होता है वहा अग्नि होती है पर व्याप्तिज्ञानमे यह तो नहीं ज्ञान होता कि पर्वतमे अग्नि होनी चाहिए। अनुमानसे यह ज्ञान किया कि पर्वतमे अग्नि हीनी चाहिये। इस व्याप्तिज्ञानसे जिन ढगसे अग्नि जानी गयी उससे विलक्षण ढगसे अनुमानसे जानी अतएव वह समान गृहीतग्राही नहीं हैं। इस तरह अनुमानको अप्रमाणातासे बचानेकी बात कहोगे तो यही बात सविकल्पज्ञानमे भी है। सविकल्पज्ञान उत्तरोत्तर जिस दृढताके साथ पदार्थको जानता रहता है उसमे नई नई बात रहती है। तो गृहीतग्राही होनेसे सविकल्प ज्ञान को अप्रमाण नहीं कह सकते। और, गृहीतग्राही होनेसे सविकल्प ज्ञानको अप्रमाण कहेगे ही तो अनुमान भी अप्रमाण बन बैठेगा और फिर तुम जो क्षणक्षयका अनुमान किया करते हो, समस्त पदार्थ क्षणिक हैं। क्यों ? सत् होनेसे। तो क्षणक्षयके अनुमानकी फिर प्रमाणाता कैसे रहेगी। क्योंकि जिस पदार्थको तुम क्षणिक सिद्ध करते हो उस पदार्थका पहिले तो शब्दरूप आदिका अवभासन करने वाले प्रत्यक्षसे ग्रहण करते हो और फिर ग्रहण किएमे फिर तुमने क्षणिकपनेको ग्रहण किया तो यह अनुमान भी गृहीतग्राही हुआ ना, तो तुम्हारा अनुमान भी अप्रमाण है।

गृहीतार्थग्राहिका कारणक्षणक्षयके अनुमानकी अप्रमाणाता - क्षणिकवादीयोका यह सिद्धान्त है कि जिस वस्तुको हम यहाँ क्षणिक सिद्ध करना चाहते है तो क्षणिकपना तो सिद्ध किया जायगा अनुमानसे और उस वस्तुका प्रत्यक्ष हो जायगा पहिले ऐसा होता भी तो है ना। जैसे हम यह सिद्ध करें कि यह कागज अमुक कम्पनीका बना है तो कागज तो प्रत्यक्ष हमे पहिले होगा, बादमे हम और अनुमान करने। तो जिस वस्तुको भी क्षणिक सिद्ध किया जा रहा है अनुमानसे उस वस्तुका प्रत्यक्षसे ग्रहण तो पहिले हुआ ना, फिर किया अनुमान तो क्षणक्षयका अनुमान ज्ञान भी गृहीतग्राही होनेपर भी यदि अनुमान अप्रमाणनहीं बनता तो सविकल्प ज्ञान भी अप्रमाण नहीं बनता।

क्षणक्षयके जानकी प्रत्यक्षसे अस्तिद्धि यदि यह कहे कि क्षणिकपना भी हम प्रत्यक्षसे जान जाते हैं तो ऐसा तो किसीको भी विदिन नही होता । अन्यक्ष धर्मा स्वरूपको ग्रहण करता है नः प्रत्यक्षसे धर्मीका, शब्दका ग्रहण होनेपर भी क्षणक्षयका ग्रहण नही होता । किर्सा भी व-तुफा प्रत्यक्षसे ज्ञान करनेपर ी यह बिनाशीक है अथवा अन्य प्रकार है यह प्रत्यक्षमे नही जाना जाता । उसके लिये अन्य तर्क उठाये जाते हैं । और, फिर प्रत्यक्ष और अनुमानमे तो अन्तर है । प्रत्यक्षने तो शब्दरूपी धर्मीको ग्रहण किया या वस्तुरूपी धर्मीको ग्रहण किया और अनुमानने क्षणिकत्व धर्म को ग्रहण किया तो प्रत्यक्ष और अनुमान एक वंसे हो सकते है ? तो गृहीतग्राही होने से तुम सविकल्प ज्ञानको अप्रमाण नही कह सकने ।

असत्मे प्रवर्तन होनेका हेतु देकर सविकल्प ज्ञानको अप्रमाण मानने का निराकरण—सविकल्प ज्ञान मायने जो पदार्थका निश्चय कराये वह ज्ञान, जो सविकल्पज्ञान हो याने निश्चयात्मक ज्ञानको तो माना है क्षणिकवादियोने अप्रमाण और जो पदार्थका निश्चय नही करा सकता और शीघ्र हो गया, एक समयमे हो गया किञ्चित् भाकी सी हो गई उसे प्रमाण कहते हैं । तो उनसे पूछा जा रहा है कि सविकल्पज्ञानको अप्रमाण क्यों मानते हो ? क्या इसलिये कि सविकल्पज्ञान असत् पदार्थमे प्रवर्तन करता है । तात्पर्य उनका यह है कि जब पदार्थ सत् हुआ तो वह एक समयका हुआ । चौदोका पदार्थ एक समयवर्ती है, नित्य नही है । तो जिस समयमे पदार्थ हुआ उस ही समयमे तो हुआ दर्शन निविकल्प प्रत्यक्ष, और जब उसके बारेमे कुछ निर्णय बनता है, विकल्प बनता है उस समय पदार्थ रहा नही, तो जिस समय विकल्पज्ञान हुआ उस समय पदार्थ नही रहा तो असत्को विकल्पने जाना । अतएव सविकल्प ज्ञान अप्रमाण है । यदि ऐसा कहते ह तो यह बात भी उक्त नही बैठती क्योंकि विकल्पोंके कालमे चाहे वह पदार्थ नही रहे मगर अतीत कालमे तो रहा, सर्वथा ही किसी कालमे पदार्थ नही रहा सत् और उसको जाने तो झूठ क्लाये । परतु, वर्तमानमे न उही, भूत अथवा भविष्यमे तो सत् रहा । तो वर्तमान कालमे, विकल्पके कालमे अस्तत्व होनेपर भी पदार्थ अपने-अपने समयमें तो सत् रहे उन्मत्ति ए असत्मे प्रवृत्ति नही हुई, फिर भी यदि सविकल्प ज्ञानको अप्रमाण मानते हो तो प्रत्यक्ष मे भी अप्रमाणाता आ जायगी क्योंकि प्रत्यक्ष ज्ञानमे भी, प्रत्यक्ष ज्ञानके कालमे प्रत्यक्ष के द्विपयका अस्तत्व पाया जाता है । वस्तुत एक क्षणमे जो पदार्थ हुआ और दूगने क्षण नही रहा तो उस ही समयमे प्रत्यक्षज्ञान भी प्रवृत्त नही हो गकता । समय एक सेकेण्डका अस्तत्वानवा हिरमा है, और उस समयमे छद्ममन्थोके किसी भी जानकी सकन बन जाय तो यह नही हो पाता । अतएव असत्मे प्रवर्तन होनेसे सविकल्प ज्ञान अप्रमाण है यह कहना तुम्हारा ठीक नही बैठता ।

हित्ताहितप्राप्तिपरिहारकी अगमर्थनाना हेतु देकर सविकल्प ज्ञानको



कर लेना चाहिए कि जो विसम्वादासे रहित है वह प्रमाण है और जिसमें विसम्वाद बनते हैं वह अभी प्रमाण नहीं हो सकता है। यही बात तुम मानते हो कि प्रत्यक्ष भी दो प्रकारके होते हैं—एक भ्रान्त और एक अभ्रान्त। भ्रान्त और अभ्रान्तमें भेद है। जो अभ्रान्त है वह तो प्रमाण हो गया और जो भ्रान्त है वह अप्रमाण हो गया।

समारोपकी अप्रतिषेधकताका हेतु देकर सविकल्प ज्ञानको अप्रमाण माननेका निराकरण क्या सविकल्प ज्ञान इसलिए अप्रमाण है कि वह सविकल्प समारोपका प्रतिषेध करने वाला नहीं है? समारोप तीन होते हैं सशय विपर्यय और अनव्यवसाय। सशय नाम है पदार्थके सम्बन्धमें सक्ति ज्ञान रहना कि अमुक पदार्थ यह है या यह है, यह सीप है या चादी। इस प्रकारके सशयमें भ्रूणता हुआ ज्ञान सशयज्ञान है, और किसी पदार्थका उल्टा ज्ञान बन जाना वह है विपर्यय। जैसे पडी तो है सीप और उसे दबतासे समझ जायें कि यह तो चाँदी है तो वह विपर्यय ज्ञान हुआ। और, अनव्यवसायज्ञान वह है कि कुछ साधारण सा प्रतिभास हो, पर उसके सम्बन्धमें निर्णय कुछ न हो। जैसे चलते हुए जा रहे हैं तो अनेक शब्द सुनाई देते हैं उन शब्दोंमें निर्णयकी आकाक्षा ही कुछ नहीं कुछ निराय भी नहीं हो पाता, जो अनेक शब्द सुनते हुए चले जाते हैं, अथवा चलते हुएमें पैरोंके चींचे, कितनी ही चींचें आती हैं उनमेंसे क्या सबका निर्णय हो जाता है कि यह तुण छ गया, यह अमुक चीज छू गयी? तो वह अनव्यवसाय ज्ञान है समारोपका निषेधक न होनेसे सविकल्प ज्ञान अप्रमाण है। यह बात तो बिल्कुल असम्भव है। कारण यह है कि सविकल्प ज्ञान ही समारोपको दूर करता है। तर्क वितर्कके साथ पदार्थका जहाँ विशेष निर्णय होता है वही तो समारोपको दूर करता है। निर्विकल्पज्ञानमें तो कुछ प्रतिभास भी नहीं हो पाता समारोपको क्या दूर करेगा? जैसे कहते हैं लोग कि गिरते हैं सहस्रवार जो मैदाने जग चहे। वो तपल क्या गिरे जो धुटनोके बल चले। घोड़े परसे वह गिरता है जो चोंडेपर चढ़ता बलिष्ठ है और जो नादान छोटा बालक है वह चढ़ ही नहीं पाता, सो क्या गिरेगा। तो कभी सविकल्पज्ञानमें समारोप भी बन जाय ता कभी यह जाने कि ऐसे ज्ञानोंमें ह' तो समारोप बनता है जो ज्ञान निर्णय भी कर सकता है, पर जिन ज्ञानोंमें निर्णय करनेकी प्रकृति ही नहीं है वे ज्ञान तो समारोप भी क्या प्राप्त करें, जब उनमें आभास प्रतिभास भी नहीं है तो यह भी युक्ति तुम्हारी उचित नहीं है।

व्यवहारके अयोग्यत्वका हेतु देकर सविकल्पज्ञानको अप्रमाण मानने का निराकरण—क्या इसलिए सविकल्पज्ञान अप्रमाण है कि वह व्यवहारके अयोग्य है? यह भी उपहासका विकल्प है। सविकल्पज्ञान ही व्यवहारके योग्य ही सकता है। वह निर्विकल्पज्ञान जिसमें कुछ निराय ही नहीं बना वह कहीं व्यवहारके योग्य होता होगा। समस्त व्यवहार विकल्पमूलक चलते हैं, निर्णयपूर्वक सारे व्यवहार चलते

है। जिस ज्ञानमें कोई निर्याय नहीं बना उससे कोई व्यवहार चल भी सकता है क्या? व्यवहारकी अयोग्यता बताकर सविकल्पज्ञानको अप्रमाण नहीं कह सकते। क्या सविकल्पज्ञान इसलिए अप्रमाण है कि वह अपने स्वलक्षणको विषय नहीं करता? तो तब बात तो अनुमानमें भी घटिस हो सकती है। अनुमान भी एक विशेषका विषय किया करता है, वह सामान्यको विषय नहीं करता तो वह भी अप्रमाण बन जायगा। यहाँ भी गजबकी बात देखिये स्वलक्षण माना गया है ऐसे सामान्यको जिसमें कुछ बात समझमें न आये उसे ही तो सामान्य कहते हैं। जिसमें कुछ विशेष बात समझमें आती वह सामान्य नहीं रहता। तो प्रत्यक्ष एक ऐसे निर्विशेष विषयको ग्रहण करता है कि जिसमें कुछ ज्ञान ही नहीं होता। यद्यपि क्षणिकवादिगोने उसे सामान्य शब्दसे नहीं कहा क्योंकि यदि सामान्य शब्दसे वह दे तो उनमें नित्यता सिद्ध हो जायगी, क्योंकि सामान्य सदा रहता है सामान्य व्यापक रहता है अतएव वह विशेष-विशेषको ही सर्वस्व मानता है। एक समयकी पर्याय वह उनका द्रव्य है एक अक्षका परमाणु वह उनका पदार्थ है, एक प्रदेशका क्षेत्र वह उनका आकाश है और निरश भाव, डिग्री रहित भाव अविनाभावी परिणाम वह उनका भाव है तो भी ऐसा विशेष मानते हैं जिसमें और विशेषता न बन सके और न कुछ भी व्यापक बन सके, न दो समय ठहरे न दो प्रदेशोंपर ठहरे, न दो परमाणुवोका समूह दीखे ऐसे दो विशेष माने हैं। तो अनुमान ज्ञान ऐसे विशेषको कहाँ जानता है अर्थात् सामान्यको कहाँ जानता है? तो वह भी अप्रमाण हो बैठेगा। इनसे यह भी नहीं कह सकते कि स्वलक्षणका विषय न करनेके कारण सविकल्पज्ञान प्रमाण है।

शब्दससर्गयोग्यप्रतिभासत्वका हेतु देकर सविकल्पज्ञानको अप्रमाण माननेका निराकरण—क्या सविकल्पज्ञान इसलिए अप्रमाण है कि वह शब्दससर्गके योग्य प्रतिभास करता है? उसके साथ शब्द भी जुड़ा हुआ है। जैसे हम जिन तत्त्वको जानते हैं उनके जाननेके साथ अन्तर्जल्प भी उठता है तो शब्दका ससर्गके योग्य प्रतिभास करता है। सविकल्पज्ञानसे हम जानते हैं तो उसके साथ-साथ कुछ शब्द रचना भी अन्दर उत्पन्न होती रहती है। क्या इसलिए अप्रमाण है? यदि इस कारण अप्रमाण कहोगे तो यह बात तो अनुमानमें भी है। अनुमान ज्ञानके साथ साथ शब्दससर्ग चञ्चल रहता है तो वह भी अप्रमाण बन बैठेगा, क्योंकि अनुमानसे तुमने अप्रमाण माना तो शब्द समग न बैठे इस कारणसे कोई ज्ञान अप्रमाण हो यह बात बुद्धिमें नहीं जचती।

शब्दमात्र प्रभुत्वके हेतुसे सविकल्पज्ञानको अप्रमाण माननेका निराकरण—क्या सविकल्पज्ञान इसलिए अप्रमाण है कि वह शब्दसे उत्पन्न होता है। जैसे किसी भी हम पदार्थ विशेषको विशेष ढङ्गसे जानते हैं तो वह जानना शब्द उठने पूर्वक हुआ करता है प्रायः। भीट जाना तो जाननेके साथ हृदयमें भीट ऐसा शब्द न

बोलते हुए तो उठ जाता है तो क्या शब्दमें उत्पन्न होता है वह निर्विकल्पज्ञान इन कारण अप्रमाण है ? यदि शब्दप्रभव होनेसे निर्विकल्पज्ञान प्रमाण बन जाय तो शब्दका प्रत्यक्ष कराने जानने जानने में वह नीला शब्द ही सम्भव बन रहा है । तो जो शाब्दिक प्रमाण है वह भी अप्रमाण बन बैठा इस कारण शब्द प्रभवताके कारण सविकल्पज्ञान को अप्रमाण नहीं कह सकते । और, सीमा नथ्य तो यह है कि सविकल्पज्ञान भी शब्दप्रभव नहीं है ।

ग्राह्य अर्थके बिना शब्दमात्रप्रभवताके कारण निर्विकल्पज्ञानको अप्रमाण माननेका निराकरण -अत्र आन्तरी विरूपता और कह रहे हैं । क्या निर्विकल्पज्ञान इसलिए अप्रमाण है कि ग्राह्य अर्थके बिना केवल वायनमें या शब्दोंसे ही उस निर्विकल्पज्ञान की उत्पत्ति होता है । हम तरह अप्रमाण माना गया तो यह तो अमिद्ध ही बात है क्योंकि जितने भी निर्विकल्पज्ञान होने है वे पदार्थके होनेपर ही होते हैं । जो नीला पीला पदार्थ है उमका ही तो निर्विकल्प बनना । यदि वह कहो कि किसी किसी जीवके पदार्थके बिना भी निर्विकल्प बन जाता है । जैसे मानों राज्यकी कल्पना करना । तो यह वान प्रत्यक्षमें भी समान है । कभी-कभी आगे दो चन्द्र दिख जाते हैं । पदार्थ दो हैं नहीं और दिव्य गः तो सागे फिर अप्रमाण कर दे क्योंकि एक प्रत्यक्ष अप्रमाण बन गया । तो इस दृष्टिसे भी निर्विकल्पज्ञानको अप्रमाण नहीं कह सकते । निष्कर्ष यह है कि सविकल्पज्ञान ही प्रमाण है, निर्विकल्पज्ञान प्रमाण नहीं है ।

ग्राह्य अर्थके बिना सविकल्पज्ञान होनेका क्षणिकवादमें मन्तव्य—ज्ञान जब होता है तो ज्ञानके निर्णयकी सीमामें सर्वप्रथम जो जानन होता है वह अत्यन्त साधारण होता है । उसके बाद फिर विशेष-विशेष होता है । इन पद्धतिके पदार्थों में कि क्षणिकवादके सिद्धान्तमें क्षण-क्षणमें नष्ट होता है, उसकी रक्षाके लिए भी यह बात मानी गयी कि वास्तविक ज्ञान तो एक समयमें हुआ निर्विकल्पज्ञान है और जिस ज्ञानमें ये सब निर्णय बने होते हैं कि अमुक चञ्चल यो है ऐसा आकार है, प्रकार है वह सविकल्पज्ञान अप्रमाण माना है क्षणिकवादियोंने । और, ऐसा माननेका हेतु मुख्य उनका यह है कि एक तो निर्णायक ज्ञान जिस पदार्थ सम्बन्धमें निर्णय कर रहे हैं निर्णयके समयमें वह पदार्थ है कहीं, वह तो नष्ट हो गया । सो अब जो निर्णय बन रहा है वह विषयभूत पदार्थके अभावमें बन रहा है । चीजके रहते हुए निर्णय नहीं होता, और जब निर्णय होता तब चीज नहीं रहती क्योंकि क्षणिकवादका सिद्धान्त है ना । प्रत्येक पदार्थ क्षणमात्र ही ठहरता है तो इसीलिए यहाँ निर्णायक ज्ञान अप्रमाण है, निर्णय करने वाला ज्ञान अप्रमाण है । जो प्रमाण है, चीज है वह तो क्षणिक है । तो इस दृष्टिसे निर्विकल्पज्ञान तो प्रमाण है और सविकल्पज्ञान अर्थात् निश्चय करने वाला ज्ञान अप्रमाण है ।

सविकल्पज्ञानको शब्दमात्रप्रभव माननेका क्षणिकवादमें मन्तव्य व

समीक्षण --इसरी बात सविकल्पज्ञानकी अप्रमाणताकी दृष्टिमें यह है कि सविकल्प ज्ञान सत्य ज्ञान नहीं है अर्थात् निर्णय करने वाले ज्ञानके साथ शब्दकी गुणगुणाहट रहती है। जैसे हम किसी चीजको जानते हैं, उसका निश्चय रखते हैं तो उस निश्चय के साथ-साथ चित्तमें शब्द भी उठ जाते हैं कि नहीं ? जैसे जाना कि यह भीट है, पखा है जो-जो कुछ हमने जाना उस-उस जाननेके साथ शब्द भी भीतर बोलनेमें आ गए, मुहमें नहीं बोला मगर मुह वद किए हुए भीतरमें बोलनेमें आ जाते हैं। किसी चीजका ज्ञान भी न हो नाम भी न मालूम हो ऐसी शब्दभुन अनोखी चीजका ज्ञान कर तो भी उसमें कुछ न कुछ शब्द तो उठते वहाँ भी है। आकार प्रकार लम्बाई चौड़ाई ये तो जाननेमें आयी हैं, तो उसके शब्द उठ बैठे। तो विषयभूत पदार्थके बिना और शब्दमात्रसे उत्पन्न होनेके कारण सविकल्पज्ञानको यह अप्रमाण कहते हैं। तो यो सविकल्पज्ञान यदि अप्रमाण कहा जाय तो यह बात तो स्पष्ट असिद्ध है क्योंकि विकल्प भी पदार्थके होनेपर ही होते हैं और विकल्पके समयमें पदार्थ उस प्रकारका न रहा तो भी था तो, सत्त्व तो था। भविष्य कालमें उस प्रकारकी अवस्था भी तो होगी जैसा विकल्प कर रहे हैं। तो सर्वथा मत्का अर्थका अभाव तो नहीं रहा। पदार्थके होनेपर ही विकल्प बनता है। यह हरा है, नीला है ऐसा जो निर्णय बना तो पदार्थ है तब तो निर्णय बना। पदार्थके अभावमें निर्णय नहीं बना।

अर्थप्रकाशकतासे ही प्रमाणत्वकी सिद्धि - यदि यह कहते हो कि कभी कभी पदार्थ न होनेपर भी विकल्प उठ बैठते हैं अतएव विकल्प अप्रमाण है तो यो प्रत्यक्ष भी अप्रमाण हो जायगा जैसे किसीकी आँखमें ऐसा रोग हो जाता है कि उसे १०-१० चन्द्रमा दीखते हैं, नेत्र रोग ऐसे होते हैं। अन्धी नजर वालेको भी दो चन्द्रमा तो फिर भी दिख सकते हैं। कुछ आँखोंको दबाकर या किसी भी तरह अगुली आदि लगाकर देखे तो कभी दो चन्द्रमा दिखने लगते हैं। है तो नहीं दो चन्द्रमा। तो प्रत्यक्ष भी अप्रमाण बन बैठेगा, सो पदार्थका प्रकाशक होना यह प्रमाण है और-और बातें नहीं बनती।

सूक्ष्म ऋजुसूत्रनयके एकान्तसे सविकल्प ज्ञानकी अप्रमाणताकी कल्पना—इस सिद्धान्तमें विकल्प और शब्द इनका परस्परमें कार्य कारणका सम्बन्ध माना है। कुछ भी निर्णय बनता है तो वह शब्दपूर्वक बनता है और कार्य-कारणपने का क्षणक्षयमें सिद्धान्त बनता नहीं, अतः कार्यकारणपूर्वकता वाला निर्णय अप्रमाण है। यो समझ लीजिए कि जैन सिद्धान्तमें ७ नय कहे हैं—नैगमनय, सप्रहनय, व्यवहारनय, ऋजुसूत्रनय, शब्दनय, समभिरुद्धनय व एवभूतनय तो इनमें जो ऋजुसूत्रनय है उभय विषय वर्तमान समय मात्र है। जिस समयमें जो पदार्थ है उस समयमें ही उस समयका प्रतिपादन करना यह ऋजुसूत्रनयका काम है। जैसे नैगमनयका तो यह काम है कि पदार्थ न भी हो, प्रागे पीछे बने उसे भी वर्तमानमें कहें। जैसे कोई पुरुष



रसोऽनानेने उद्वेग्यने कोयना घूट गरा है, उसमे तो उद्वेग्यना गर-हे हो गई ? यह गहे कि १.१ गेटी बना गहे है । गये गेटी बना गहे कि कोयना घूट गहे ? तो यह कोयना जना गेटी बनानेके लिए ही तो है । तो हमारी बाहरकी बातोकी भी बनाने यह न नंगमनय है । मारनय बहूने पदार्थोका मार करके बनाये । जैसे जीव गरा तो जीवमे गव जीव या गा । फिर जीवके दा भेद करे ममारो और मुक्त तो यह व्यवहारय ही गया । भेद गहे तो व्यवहार और एकरय गगत या अन्दे केने तो गगत । यही नक तो अन्तरी गत न ही, मत्र पदार्थोकी वान चलती है अजु-गुनयने । जिन ममयमे जो पर्याय है उनया उग ममय गनियदन न ना अजुगुनय है । इन ही नयके अष्टमे क्षणिक मिद्वान गिका है अ कि पर्याय गव-गव ममयमे न हीन-नीन होी है और यही गान् मान निया क्षणवादियोके तो उनका अजु-गुनय गान् हो गया ।

सूक्ष्म अजुगुनयके गान्मे व्यवहारकी अमभवता अब देखिये यह वागज यदि जन जाय, जनावो जाय, जल गरा हो तो उस समय क्या यह कहा जा मन्ता गुन अजुगुनयने कि वागज जल रहा है ? नहीं कहा जा सकता । क्यों नहीं कहा जा सकत ? तो जन रहा है वह वागज नहीं । जो वागज है वह साफ है, वह जन नी रहा । तो अजुगुनय एतने अंदका प्रकट करता है । प्रदन—इस नयके माननेमे तो मत्र व्यवहार एतम हो जायगा ? उत्तर— यदि केवल अजुगुन ही माने तभी तो व्यवहार नहीं चलेगा । क्षणवादियोका व्यवहार न चलेगा, पर यहाँ तो ७ नय माने हैं । यह तो एक विषय बनाया है कि अजुगुनयका यह विषय है । जो बात तय्य ही है वह बनायी । क्या यह कह सकते हो गुन अजुगुनयसे कि यह मनुष्य का ग है ? नहीं यह सकते क्योंकि जितना यह सारा मनुष्य है वह मव काला है क्या ? भीतर खून है साल है, मास मफेद है हड्डी सन्दे है । तो मनुष्यमात्र यह ऊरग चम ही तो नहीं है । मनुष्य तो गवा डेड मनके करीवका ऐसा है । तो जितना मनुष्य है वह समस्त काला नहीं । और, जितना काला होता है दुनियामे वह सब मनुष्य नहो । तो मनुष्यका और कालेपनका कोई सम्बन्ध ठीक नहीं बैठता, अजु-गुनय इमे स्वीकार नहीं करता । तो अजुगुनयसे तो व्यवहार भी नहीं चल सकता इसका एकान्तरूप मिद्वान्त है क्षणिकवादियोका ।

सूक्ष्म अजुगुनयका विषय और एक आध्यात्मिक मर्मपर प्रकाश — अब अजुगुनयका विषय सुनिये— गुन अजुगुनयका विषय है तो पर्याय, पर उसमे एक सूक्ष्म है और एक सूत्र है तो सूक्ष्म जो पर्याय है उसे अपन जान ही नहीं सकते । एक ममयके परिणामनको केवली जान सकता है, अदमस्थ नहीं जान सकता । अदमस्थोका ज्ञानोपयोग अन्तर्मुहूर्त तक कार्य करता है । जब ज्ञात होता है तब निर्णय होता है कि अमुक वस्तु है । तो अनेक पर्यायोका समूहरूप पर्यायोको तो हम जानते

है पर शुद्ध-शुद्ध एक-एक समयकी पर्यायको हम नहीं जानते । इसीसे सम्बन्धित एक आध्यात्मिक रहस्य और परख लीजिए । इस ससारी जीवमे राग पर्याय बन रही है । तो रागका जो अनुभव है, रागका जो एक भोगन' हुआ, परिणामन हुआ वह कई समयोके राग जुड़नेका अनुभव हुआ है अब प्रति समयमे राग परिणामन हो जरूर रहा है और प्रति समयके होने वाले राग परिणामनोके समूहका भी नाम राग है तो उस स्थूल रागको हमने जान पोया । जब पर्यायोकी स्वरूपता बनती है तब हम अनुभव कर पाते हैं । एक समय मात्रके रागको न हम भोगते है न हम जानते हैं । प्रत्येक समयमे राग परिणामन भी चल रहा है पर अनुभव शून्य है ।

निर्णायक ज्ञानकी शब्द कारणसे उद्भूति माननेपर आपत्ति-ऋजुसूत्र-नयके एकान्तसे यह क्षणिकवादका सिद्धान्त चलता है । फिर तो कार्यकारण सही सही पदार्थमे नहीं है क्षणिकवादमे किन्तु एक व्यवहारमे कल्पनामे विकल्प और शब्द का कार्य कारण नियम है । तो इस सम्बन्धमे कह रहे है कि यदि विकल्प और शब्दमे ही कार्यकारणका नियम मानते हो और निर्विकल्प प्रत्यक्षके साथ किसीका भी सम्बन्ध या कुछ कार्यकारण नहीं मानते तो जब हम प्रत्यक्षसे किसी चीजको हम निरख रहे है उस समय जो उस जैसा है उसका स्मरण नहीं होना चाहिए, क्योंकि दूसरी चीजके नामका स्मरण हमने कहाँ किया शब्दोसे सविकल्प ज्ञान बना इस बात पर आपत्ति दे रहे है । शब्दके कारण ही निर्णायक ज्ञान बनता है, तो निर्णायक ज्ञानका आधार शब्द है और शब्दके सहारे ही निर्विकल्प ज्ञानकी जिन्दगी है, ऐसा माननेपर यह आपत्ति कही जा रही है कि हम प्रत्यक्षसे किसी चीजको देख रहे है । तो पहिले अनुभवकी चीजके समान जो अन्य चीज है उसकी स्मृति नहीं बनना चाहिये क्योंकि उसका तो नाम भी नहीं लिया जा रहा है । जिस चीजको हम देख रहे है उम देखनेके साथ चित्तमे शब्द उठ गए लेकिन उस चीजके समान जो और चीज है उसका तो शब्द भी नहीं उठा । स्मरण कैसे हो गया ?

निर्णायक ज्ञानका कारण शब्द माननेपर दी गई आपत्तिका सदृष्टान्त विवरण - जैसे आप किसी दूकानपर बैठे थे और अपना छाता वहाँ भूल आये । जब आप काफी दूर निकल आये तो किसीको छाता लिए हुए जाते देखकर आपको अपने छाताका ध्यान हो गया । उस समय छाता ऐसा शब्द उठ जाय तो इस प्रकरणमे, तो ईमानदारीकी बात है, क्योंकि आपने उस समय दूसरेका छाता देख लिया, किन्तु भूले हुए छाताका तो नाम नहीं लिया गया, उसका स्मरण कैसे हो गया । अत शब्द के होनेसे सविकल्पज्ञान बनता है यह बात ठीक नहीं जची । यदि शब्दका और निर्णायक ज्ञानका कार्यकारणका नियम बना हो तो प्रत्यक्षसे देखी हुई चीजकी तरह अन्य चीजका स्मरण न होना चाहिए और जब अन्य वस्तुका स्मरण न हुआ तो उसके शब्दका भी ज्ञान न होना चाहिए । जब नामका भी ज्ञान न रहा तो शब्दके साथ ज्ञान

का सम्बन्ध भी न जुड़ना चाहिए। फिर कुछ ज्ञान ही न होगा तब न निर्णय ही रहेगा न शब्द ही रहेगा। फिर सारा ससार निर्णययुक्त हो जायगा। तो शब्दका और ज्ञानका कार्यकारण नहीं है।

शब्दके बिना ज्ञानसे अर्थज्ञानकी सिद्धि—दूसरी बात यह बनावो कि पद और वर्ण है ना, वर्ण तो कहलाता एक-एक अक्षर और पद कहलाता विभक्ति लगी हुई। जैसे मैं मंदिरमे जा रहा हूँ तो मैं एक पद हुआ, मंदिरमे यह दूसरा पद हुआ। और, वर्ण है वहाँ चार। जा रहा हूँ यह तीसरा पद हुआ। और, उस तीसरे पदमे भी वर्ण है चार। तो पदका और वर्णका जो हमें ज्ञान होता है, कुछ शब्द मूल रहे और सभी वर्णोंका ज्ञान हो रहा तो उन पद और वर्णोंका हमें ज्ञान तब होना चाहिए जब उनका वाचक अन्य नामका स्मरण आये। तुम्हारा तो यह एवान्त हो गया ना कि जब भीतर शब्द उठे, तब पदार्थका ज्ञान हुआ। तो जब हम एक-एक वर्णोंको जान रहे हैं तो उन वर्णोंका कुछ नाम भी है क्या? तो बिना नामके जाना, हम उन वर्णोंको जानते हैं कि नहीं? तो जब हम नामान्तरके ज्ञानके बिना शब्द जानने लगे तो इस तरह शब्दके बिना हम सीधा अर्थको क्यों न जान जायें?

शब्दज्ञानमे अर्थज्ञानकी भिन्नता—भैया? वर्तमानमे अपन लोगोमे बात यह है कि एक तो वासना लगी है और एक अज्ञान जग रहा है। तो ज्ञानके साथ शब्द न जुड़े हुए होने, पर वासना भी हमारेमे है न, समझ बनी है ना, तो ज्ञानके साथ शब्द भी चल उठते हैं। सर्वज्ञदेवके तो ऐसा नहीं होता वे तीन लोक और अलोकको जान रहे हैं तो उनके जाननेके साथ-साथ शब्द भी उनमें उठते हो यह बात नहीं है प्रभुके। यह बात हम लोगोके है। क्योंकि हम लोगोकी वासना, धारणा इस प्रकार की है कि ज्ञान करनेके साथ ही हम शब्द भी मनमे बोलने लगते हैं, पर यह नहीं समझना चाहिए कि उन शब्दोंके कारणसे यह ज्ञान बना है। ज्ञान तो स्वतन्त्र रूपसे बना है। यदि कहो कि हम शब्दोंका भी ज्ञान करते हैं तो जिन शब्दोंको हमने सुना है उनका हमारे भीतर और नाम उठे तब जानें तो अनवस्था दोष या जायगा। फिर जो भीतर शब्द उठे, जिन्हें हमने जाना उनका कोई दूसरा नाम होगा, इस तरह नाम-नाममे ही चित्त धूमता रहेगा, प्रकृत अर्थको हम जान ही नहीं सकेंगे। इससे यह निर्णय करना कि शब्दके कारणसे सविकल्पज्ञान नहीं होता, किन्तु आवरणके नष्ट होनेसे ज्ञानावरणके क्षयोपशमके अनुसार हमें पदार्थोंका निर्णय होता है। और, जो निर्णयात्मक ज्ञान है वह तो प्रमाण है और जिनमे निर्णय नहीं बसा है, केवल एक कल्पनाकी चीज है ऐसा निविकल्प ज्ञान प्रमाण नहीं है।

वज्रसायात्मक ज्ञानके प्रमाणत्वकी सिद्धि - ज्ञान निविकल्प होता ही नहीं। जितने ज्ञान होते हैं सब माकार होते हैं। निराकार तो दर्शन होना है। दर्शन

यो अदृश्यभावी है कि आत्मा है प्रतिभासस्वरूप । और प्रतिभास होता है सामान्य और विशेष, तो जो सामान्य प्रतिभास है वह किसी मदार्थके निर्णयरूप तो है नहीं । तो वह हैं केवल एक आत्मविषयक । और, जो विशेष प्रतिभास है वह निर्णयरूप है तो जो निर्णयरूपज्ञान है वह प्रमाण हुआ करता है । दर्शन न प्रमाण है न अप्रमाण है । जो प्रमाणके स्वरूपके सम्बन्धमे यह सिद्ध किया गया कि जो व्यवसायात्मक ज्ञान है वह प्रमाण है । अव्यवसायात्मक ज्ञान प्रमाण नहीं है । अर्थात् अनिर्णयात्मक क्षणिकवाद जैसा निर्विकल्पज्ञान वह प्रमाण नहीं है । तो इस प्रकारके स्वरूपमे जिसमे यह कहा गया था कि स्व और अपूर्व अर्थका निर्णायक ज्ञान प्रमाण है, अनिर्णायक ज्ञान अप्रमाण है, इसके कुछ अशोके दिश्लेषणमे खूब अच्छी तरहसे स्पष्ट कहा गया है ।

शब्दाद्वैतवादीकी उत्थानिका— पदार्थका निर्णय प्रमाणसे होता है, अतएव प्रमाणके रवत् पत्तो देखा जा रहा है कि प्रमाण, क्या चीज है । प्रकृत बात यह रखी कि जो स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय कराने वाला ज्ञान है वह प्रमाण है । इसपर पहिले तो ज्ञानके विरुद्ध ही अनेक मतव्योकी बात चली । लेकिन ज्ञानको प्रमाण नहीं मानते वे किन्तु उन सब स्थितियोंको प्रमाण मानते हैं जिनके बिना ज्ञान होना कठिन होता है । जब उन अज्ञानवादोका निराकरण करके ज्ञानकी व्यवस्था की तो ज्ञानके सम्बन्धमे शक्तिवादियोंने यह मन्तव्य रखा कि ज्ञान तो प्रमाण मान लेगे, परन्तु निर्णय करने वाला ज्ञान प्रमाण नहीं है, जो अव्यवसायात्मक है वह ज्ञान प्रमाण है । इस सम्बन्धमे भी पहिले चर्चा हो चुकी । अब शब्दाद्वैतवादी कहते हैं कि हम निश्चय करने वाला भी ज्ञान प्रमाण मान लेंगे लेकिन ज्ञान कुछ अलग चीज नहीं है । क्योंकि जितने भी ज्ञान होते हैं वे सब शब्दोसे बीधे हुए होते हैं । वे शब्दके साथ तादात्म्य रखते हैं तब ज्ञान होता है । जैसे आप कुछ भी जाने तो जाननेके ही साथ चित्तमे शब्द और उठेंगे, मदिर जाना, चौकी जाना, चटाई, मनुष्य, पुरतक आदि कुछ भी जाना तो उस जाननेके ही साथ ही तुरन्त चित्तमे कुछ शब्द उठ बैठते हैं कि नहीं कि यह अमुक है ? नो जब सम्यग्ज्ञानके ही साथ शब्दोका उठना निरखा जाता है तो यह ज्ञान कुछ अलग वस्तु नहीं है, किन्तु शब्दात्मक प्रत्यय ही ज्ञान है । तो शब्दात्मक प्रत्ययका नाम प्रमाण है, वह खाली कोई ज्ञान नहीं है ऐसी शब्दाद्वैतवादी अपनी बात रख रहे हैं ।

शब्दब्रह्मवादके सिद्धान्तकी भित्ति शब्दब्रह्मवादका कथन है कि यदि वे सब प्रत्यय, ये सब जानकारिया यदि शब्दोका स्पर्श न रखें, ज्ञानमे शब्दोका साथ न हो तो पदार्थोका प्रकाश नहीं हो सकता, प्रत्ययमे प्रकाशरूपता नहीं आ सकती । कुछ भी प्रकाश न होगा । जितने भी ज्ञान प्रकाश होते हैं, प्रत्यय होते हैं वे सब ज्ञान शब्दो को साथ लिए हुए ही होते हैं । ऐसा न मानेगे तो ज्ञानका प्रादुर्भाव ही जायगा

भला कोई ज्ञान ऐसा बतावो कि जैसे किसी मनुष्यको ज्ञान तो दिया है पर उसके शब्दका कोई प्रकार न उठा है अन्तरङ्गमें ? ऐसा कोई ज्ञान न मिलेगा । इस प्रकार ये शब्दाद्वैतवादी अपना सिद्धान्त पक्ष रख रहे हैं विवरण कर ; कि देखो वचनरूपता दो प्रकारकी होती है एक शाश्वती और एक -काशहेतुभूत । इसकी साधारणतया यह पहिचान समझ ले कि जहाँ हमेशा शक्तिरूपमें, सत्त्वरूपमें वचन है वह तो है शाश्वती वाच्यरूपता व जो ज्ञानके लिये शब्द बना करता है वह है प्रकाश हेतुभूतवचनरूपता । इन दोनों वचनोका अभाव माननेपर फिर ज्ञानका कोई रूप नहीं रहता । शब्दाद्वैतवादी जिस प्रकारका सिद्धान्त रख रहे हैं यह बात अत्यन्त मनुष्य लोकमें कुछ घटित देखी जाती है । तो कुछ भी हम जानते हैं उसका कहीं वचन उठ जाता है ।

शब्दब्रह्मवादमें ज्ञानके शब्दात्मकत्वकी दृष्टि जितने भी ये वाचक वाच्य तत्त्व हैं जो कहनेमें आये, जो कहने वाला है, जो समझमें आया, जो समझने वाला है वह सबका सब शब्दब्रह्मकी पर्याय है । शब्दके बिना अन्य कुछ भी नहीं है । अन्य ज्ञान, अन्य वस्तु या अन्य कुछ भी चीज नहीं है । न किसी अन्य प्रकृति आदिक की परिणति है और न कोई स्वतंत्र कुछ चीज है । जो कुछ वस्तु है वह शब्दसे भरी हुई है । शब्दात्मक है । और, देख लो ना, प्रत्येक चीजमें शब्द पड़ा हुआ है । भेरे जाननेमें शब्द है और उस पदार्थमें भी शब्द पड़ा है । सब कुछ शब्दात्मक है । शब्दको छोड़कर लोके अन्य कुछ नहीं है । ऐसा कोई ज्ञान नहीं है लोकमें जो शब्दका अनुगमन किए बिना हो । अपने अनुभवमें भी सोच लो क्या कोई ज्ञान ऐसा भी कभी हुआ कि उसके साथ कुछ शब्द उठा न हो, मनमें कोई शब्दरूप चिन्तन न बना हो और चीज ज्ञान हो जाय ऐसा होता भी तो नहीं, अनुभव भी बताता है, ऐसा तो हो जाता है कि कहीं पदार्थ भी कुछ न हो और शब्दोकी गुणगुणाहट कल्पनाएँ उठ रही हो, ज्ञान हो रहा हो । तो पदार्थके बिना ज्ञान चाहे ही जाये पर शब्दोके उठे बिना ज्ञान नहीं होता । इसलिए सब ज्ञान शब्दात्मक है, मात्र ज्ञान कुछ चीज नहीं है ऐसी शब्दाद्वैतवादी अपनी बात रख रहे हैं ।

शब्दब्रह्मवादमें सकल प्रत्ययोकी शब्दात्मकता—और भी देखिये—यदि शाश्वती वचनरूपता न रहे तो प्रकाशका कारणभूत भी न रहा तो प्रकाश भी नहीं रह सकता । वचन रचनात्मक दो प्रकारके होते हैं । जैसे जैन लोग मानते हैं कि एक द्रव्यशक्ति और एक परिणति । तो ऐसी ही शक्तिरूप जो वचनरूपता है जो सदैव रहा करती है वह तो है शाश्वती वचनरूपता, और जो पदार्थका ज्ञान करानेमें कारण हो कर शब्द उठता है या जो मुखसे बोल दिया जाना है वह सब है प्रकाशानुसृत वचनरूपता । निर्विकल्पज्ञान प्रमाण नहीं है इस बातको तो हम दार्शनिकोंने मान लिया, शब्दाद्वैतवादी दार्शनिक कहते जा रहे हैं किन्तु सविकल्पज्ञान शब्द रचनाने अलावा कुछ है ही नहीं । जो अन्तरङ्गमें शब्द रचना उत्पन्न हुई है वही वस ज्ञान है

और जुदी वस्तु नहीं है। शब्दा मक जो प्रत्यय है वही प्रमाण है।

शब्दब्रह्मवादमे सकल विश्वकी शब्दात्मकता—वह शब्दात्मक तत्त्व आनदिनिघन है, अविनाशी है और वही शब्दब्रह्म जब अर्थ भावरूपसे परिणामता है तो यह सब जगत बन जाता है। ज्ञान बन गया प्रक्रिया बन गईं तो सब कुछ एक शब्दब्रह्म है। जो तुम्हे दिख रहे है ये सब पदार्थ भी शब्दब्रह्मकी माया है। यह भ्रमस्त जं कुछ भी जगत है, जिमे लं ग कुछ तो ज्ञानरूपमे ग्रहण करते, कुछ अर्थरूपमे ग्रहण करते, यो दो भागोमे लोग इस जगतको ग्रहण कर रहे है—कुछ ज्ञान तत्त्व है और कुछ वस्तुभूत तत्त्व है, पदार्थ तत्त्व है, लेकिन न ज्ञान कोई शब्द रचनासे न्यारी वस्तु है और न यह पदार्थ भी शब्द रचनासे न्यारी वस्तु है। सबमे शब्द व्यापक है और जो ज्ञान बनता है वह भी एक शब्द प्रणाली है। तो शब्दब्रह्म आनदिनिघन है क्योंकि उसका कभी उत्पाद व्यय नहीं होता है। शब्दका जो लं ग विनाश सा समझ रहे हैं कि लो यह शब्द बोला और यह शब्द मिट गया। तो शब्द मिटता नहीं है, शाश्वत है, सर्वत्र है। उन शब्दोका इन कर्णादिकसे आविर्भाव होता है याने यह प्रकट होता है और साधनोके थकनेसे यह शब्द ढक जाता है। पर शब्द कभी उत्पन्न नहीं होता है ऐसा इसका सिद्धान्त है।

शब्दकी नित्यता व अक्षररूपताका वाद—शब्द ब्रह्म है, अविनाशी है, अक्षररूप भी है क्योंकि अकार आदिक अक्षरोका यह निमित्तभूत है, अत यही शब्द-ब्रह्म वाचकरूप भी है, और वाच्यरूप भी है, उसका नाम शब्दब्रह्म है, कोई अन्य चीज नहीं है वास्तवमे। और जो कुछ समझमे आया है शब्दब्रह्मसे अर्थात् चाहे ज्ञान समझ मे आया, चाहे पदार्थ समझमे आया वह सब भ्रम है। शब्दब्रह्म ही एक तत्त्व है। ऐसी शब्दद्वैतवादियोने अपनी बात रखी है कि प्रमाण तो ज्ञान है और सविकल्पज्ञान प्रमाण है, पर शब्दब्रह्मसे न्यारा न यह ज्ञान है न पदार्थ है। जो कुछ भी ज्ञान होता है वह चित्तमे शब्दोकी गुणगुणाहट सहित होता है और सब जगह शब्द ही शब्द पडे हुए हैं। आकाश सब जगह है और आकाशका ही गुण शब्द मानते है तो शब्द भी सब जगह है।

शब्दाद्वैतके मन्तव्यमे साधारण जनोके ख्यालका मेल—देखिये शब्दाद्वैतवादमे भी साधारण लोगोके ख्यालके अनुरूप बात मानी गयी है। जैसे पूछा जाय अच्छा बतावो तो सही रूप किसका गुण है ? तो आप भट कह देंगे कि रूप इस भौतिक पदार्थका गुण है, रस, गन्ध, स्पर्श ये सब पुद्गलके गुण है। और, शब्द किस का गुण है ऐसा सोचनेमे कुछ अटक आ जायगी। किसका बताये ? और, साधारणतया सोचनेपर ऐसा मालूम होगा कि शब्द तो एक आकाशमे मालूम होते है, आकाश मे ही रहते है, आकाशसे ही आते है तो शब्द आकाशका गुण है ऐसा साधारण लोग ख्याल कर सकते है और इसी कारण शब्द ब्रह्मका मतव्य निकला है। जब आकाश

अविनाशी है तो शब्द भी अविनाशी है और अर्थ अथवा ज्ञान सब कुछ शब्दात्मक है। शब्दको छोड़कर न तो ज्ञान कोई चीज है और न शब्दके विकासको छोड़कर यह पदार्थ कोई चीज है। तो शब्दाद्वैतवादियोने इन शब्दाद्वैतको प्रमाण माना है।

शब्दाद्वैतकी इन्द्रियज ज्ञानसे असिद्धि—अब शब्दाद्वैतके सम्बन्धमें समाधान किया जा रहा है कि शब्दाद्वैतके मन्तव्यमें भी तत्त्वका ज्ञान नहीं कर पाया क्योंकि समस्त ज्ञान शब्दसे बीधे भये है इस तरह प्रतिभाममें नहीं आता, क्योंकि सभी ज्ञान शब्दसे बीधे हुए हैं, शब्दसे रचे गए हैं ऐसी बात तुमने प्रथमसे जाना या अनुभवसे जाना ? यदि कहो कि प्रत्यक्षमें जाना तो प्रत्यक्ष होते हैं दो प्रकारके। एक इन्द्रियज प्रत्यक्ष और एक स्वप्नेद्य प्रथम। तो ज्ञान शब्दात्मक होता है यह बात तुम इन्द्रियसे तो जान नहीं रहे किन्तु स्पष्ट मालूम हो रहा कि इन्द्रियाँ रूप आदिक विषयोंमें निमित्त है। आँखोंसे जाना तो रूप जाना, कर्णोंसे जाना तो शब्द जाना, पर कर्णोंसे यह तो नहीं जाना कि ज्ञान शब्दात्मक है। नाकसे जाना तो गन्ध जाना, रसनासे रस जाना, स्पर्शसे स्पर्श जाना। इन्द्रियसे भी यह कैसे जान सकते हैं। यदि यह कहो कि समस्त ज्ञान शब्दसे बीधे हुए होते हैं अनएव उन पदार्थों का अनुभव होनेपर भी, ज्ञान होनेपर भी उन ज्ञानमें शब्द भी अनुभवमें आते हैं तो अन्योन्याश्रय दोष आ जायगा। जब ज्ञानकी शब्दानुविद्धता सिद्ध हो तो शब्दानुविद्धत्वका ज्ञान बने और जब शब्दानुविद्धत्वका ज्ञान हो तो शब्दात्मक अर्थविज्ञानकी सिद्धि हो।

स्वप्नेद्य प्रत्यक्षसे शब्दाद्वैतकी असिद्धि - समस्त ज्ञान शब्दसे बीधे हुए है यह स्वप्नेद्यज्ञान में भी सिद्ध नहीं होता है। स्वप्नेद्यज्ञानका तो विषय ही शब्द नहीं है। स्वप्नेद्यका विषय है। स्वप्नमायने आत्मा। शब्द विषय नहीं है। यदि यह कहें कि यद्यपि स्वप्नेद्य ज्ञानका विषय शब्द नहीं है लेकिन समस्त पदार्थ शब्दसे बीधे हुये हैं अतएव उन पदार्थोंका अनुभव होनेपर ज्ञान होनेपर उस ज्ञानमें शब्द भी अनुभवमें आते हैं। तो यह बतलावो कि तुम्हारा जो यह कहना है कि सब पदार्थ शब्दात्मक है। समस्त ज्ञान शब्दात्मक हैं तो शब्दात्मकताका अर्थ क्या है ? क्या पदार्थके अभिन्न देशमें शब्दका प्रतिभास हुआ इसके कारण शब्दात्मकता है या पदार्थमें शब्दका तादात्म्य हो गया, एकमेकपना हो गया इसके कारण शब्दात्मकता है ? देखिये अनेक बातें मिली-जुली लगती हैं लेकिन सूक्ष्म जो प्रज्ञा है, तर्क बुद्धि है वह मिली-जुलीको भी न्यारी-न्यारी समझ लेती है। जैसे आममें रूप और रस कोई अलग अलग जगह नहीं हैं, जहाँ रूप है वही रस है लेकिन प्रज्ञा छेनी ऐसी पैनी बुद्धि है कि उसमें भी रूप और रसको न्यारे-न्यारे समझ लेते हैं। रस जाना जाता है रसनासे, रूप जाना जाता है आँखोंसे। तो रूप कुछ भिन्न तत्त्व रहा इससे कि नहीं ? और पदार्थमें देखिये तो अलग-अलग कुछ नहीं पडा कि उस आममें किसी जगह रूप हो और किसी जगह रस हो ऐसी बात तो है ही नहीं।

पदार्थक्षेत्रमे शब्द प्रतिभासका हेतु देकर शब्दात्मकताकी सिद्धिका अभाव—ज्ञान व अर्थकी शब्दानुविद्धताका अर्थ क्या है ? पदार्थोंके अभिन्न देशमे शब्दका प्रतिभास होनेका नाम शब्दात्मकता है या पदार्थोंके साथ शब्दोंका तादात्म्य ही बन गया । पहिली बात तो यो ठीक नहीं कि इस प्रत्यक्षमे सदैव शब्दरहित पदार्थ ही प्रतिभासमे आता है । किन्ती भी पदार्थोंको जानते समय दो बातें उत्पन्न हुईं हैं तो वे बातें अलग है—ज्ञान भी हो रहा है और भीतर शब्दरचनाके रूपमे तर्कणा भी चल रही है तो ये दो काम हो रहे हैं इससे पदार्थ शब्दात्मक हो गए या ज्ञान शब्दात्मक हो गया यह बात सिद्ध नहीं होती । जैसे सामने रहने वाले ये नीले—पीले आदि पदार्थ प्रतिभासमे आते हैं इसी प्रकार उस देशमे शब्द भी प्रतिभासमे आना चाहिए पर आते तो नहीं ।

क्षणिकवादमे व्यापक पदार्थका नास्तित्व इस प्रकरणमे एक और नवीन बात जानियेगा कि यह शब्दाद्वैत इस समय क्षणिकवादको दृष्टिमे रखकर कहा जा रहा है । वैसे फर्क तो बहुत है कि शब्द ब्रह्म तो है नित्य व क्षणिकवाद हर एक चीजको छिन्न—भिन्न मानता है, केवल एक समय—समयकी ही बात नहीं, द्रव्य छिन्न है, क्षेत्र छिन्न है, काल छिन्न है, भाव छिन्न है । तो क्षणिक सिद्धान्तमे पदार्थ कुछ नहीं है, पदार्थ मान ले तो वह कोई वस्तु बन जायगी । तो उनमें पूछा गया कि जो कुछ आखो दिखता है वह क्या चीज है ? तो वे कहते हैं कि हरा, पीला, सफेद यह चीज है, पदार्थ नामसे वे न बोलेंगे । जो कुछ यह ज्ञात हो रहा है आखोसे वह नीला गीला वगैरह हो रहा है, क्योंकि जितने भी पदार्थोंके विभाव बनेगे वे नीले—पीले आदि बनेगे और कुछ बनेंगे नहीं । ऐसा तो नहीं है कि किसी पिण्डके आधारपर नीला पीलात्म्य हो और भीतर कोई वस्तु छिपी हो । सब कुछ नीलात्मक ही तो है ।

अर्थदेशमे शब्दप्रतिभासका अभाव—देखिये । यदि अर्थदेशमे शब्दप्रतिभास होनेसे ज्ञान शब्दात्मक हो तो ज्ञानसे जब हम पदार्थोंको जान रहे हैं तो उसके साथ हमें वहाँ शब्द भी जाननेमे आना चाहिए । जिस प्रकार नील आदिक पदार्थ सामने ठहरे हुये हमारे ज्ञानमे आते हैं उसी प्रकार उस ही देशमे शब्द नहीं आते । शब्द देखो तो श्रोताके श्रोत्र प्रदेशोमे जात होते हैं । स्थानका भी भेद है । अन्य देशमे पाया जाने वाला पदार्थ अन्य देशका न बन जायगा, जो जहाँ है वहाँ ही रहेगा । तो ज्ञान अर्थ अभिन्न देशमे शब्दको भी जानता हो ऐसा तो नहीं है । अर्थकी जगह अर्थ जान रहे हैं और कानके प्रदेशोमे शब्द जाग रहे हैं तो पदार्थ शब्दात्मक कैसे हुए ? तब इनका आधार न्यारा—न्यारा है । नील आदिकका आधार सामने है और शब्दका आधार कर्णप्रदेशमे है तो फिर यह कहना कि ये सब पदार्थ शब्दात्मक है यह कैसे सिद्ध हो जायगा ?

पदार्थमे शब्दके तादात्म्यका अभाव—यदि यह कहोगे कि अर्थके साथ-



साथ शब्दका तादात्म्य है तो यह भी बात बनती नहीं है। वयोकि जो भिन्न-भिन्न इन्द्रियो द्वारा जाना जा रहा है वह तो भिन्न विषय है। जिन दो तत्त्वोका ग्रहण विभिन्न इन्द्रियोसे होता हो उनमे एकता नहीं हो सकती। जैसे रूप और रस इनमे एकता नहीं है। देखिये स्याद्वाद सिद्धान्तके अनुसार प और रसमे एकता है और नहीं भी है। विभिन्न गुण है विभिन्न परिणतिया हैं, इसीलिए तो एकता नहीं है और पू कि वह पदार्थ रूपात्मक है, वही पदार्थ रसनात्मक है और पदार्थ ही चीज है इसलिए एकता है। लेकिन क्षणिकवादेने रूप रसको एक नहीं माना, और रूप रसको पया, किसी भी दो बातोको एक मानते ही नहीं क्षणिकवादी। दो समयोका मेल भी नहीं मानते। घड़ी घटा आदि नहीं मानते, यह तो सब भ्रम है परमार्थ चीज तो एक एक समय है। तो जैसे रूप और रस भिन्न-भिन्न इन्द्रिय द्वारा ग्रहणमे आते हैं अतएव इनमे एकता नहीं है। सो जैसे नील आदिक रूपका रसके साथ एकता नहीं है ऐसे ही नील आदिकके साथ शब्दकी भी एकता नहीं है। और, इस नेत्र इन्द्रियजन्य ज्ञान मे ये जो कुछ जाननेमे आ रहे हैं ये समन्त पदार्थ शब्द रहित प्रतिभासमे आ रहे हैं। फिर कैसे पदार्थको तुम शब्दात्मक कहते हा ?

साकार ज्ञानके ही प्रमाणत्वकी सुगम सिद्धि—नेत्र इन्द्रियजन्य ज्ञानमें शब्दरहित नील आदिकरूप ग्रहणमे आ रहा है और कर्ण इन्द्रियजन्य ज्ञानमे शब्द जाननेमे आ रहे हैं। शब्द न्यारे हैं, रूपादिक पदार्थ न्यारे हैं, इनको तुम एक कैसे कहते हो कि पदार्थ शब्दात्मक ही हैं अन्य कुछ नहीं हैं, और ज्ञान भी शब्दात्मक ही है। ज्ञान भी शब्दात्मकताको छोडकर अन्य कुछ नहीं है यह बात तुम्हारी असत्य है। तो प्रमाण सविकल्प ज्ञान है यही मानना चाहिए और वह सविकल्पज्ञान ज्ञानरूप है शब्दरूप नहीं है। शब्द तो अचेतन है। अचेतनका परिणामन चेतनरूप नहीं हो सकता। ज्ञान जुडी चीज है। यो तो मोही प्राणियोको देह और ज्ञान ये भी जुदे-जुदे नहीं माटूम पडते। शरीर है सो ज्ञान है, शरीर है सो आत्मा है, यो एकमेक मानते तो रागद्वेष म ह गादिक रूप हो वही मैं आ मा हूँ। तो एक प्रतिभासमे आ जानेके कारण एव ता आ जाय सो सत्य नहीं है। यो अर्थमे और शब्दमे भेद है। ज्ञान ज्ञानरूप ही है, ज्ञान शब्दरूप नहीं है।

शब्दात्मक प्रत्ययके प्रमाणत्वकी सिद्धिका उपक्रम निर्विकल्पज्ञानको क्षणिकवादी प्रमाण मानते थे, उसके निराकरणके बाद शब्दाद्वैतवादी कह रहे हैं कि यह तो बात बहुत ठीक है कि जो निराकार ज्ञान है वह प्रमाण नहीं हो सकता। साकार ज्ञान ही प्रमाण हो सकता है। जिस ज्ञानमे कुछ आकार प्रचार रूप रूपक सरुल कुछ आया हो वह ज्ञान प्रमाण है। यह ठीक है लेकिन शब्द रचनासे अत्यन्त न्यारा ज्ञान तो कुछ होता ही नहीं। जैसे लौकिकजन जो कुछ ज्ञान करते हैं तो शब्द मे उस जातिके शब्द चठते है। भीट निरसो तो भीतरमे भीट यह शब्द बिना बोले

ही कुछ अन्दर-द्वार उठे हुए लगे लगे है। जैसे किसी अपने परिचित मनुष्यको देखा तो मनुष्यसे कुछ भी नहीं बोला लेकिन अन्दरसे उसका नाम कुछ बनने सा लगता है। जो जितने भी ज्ञान होते हैं, वे सब शब्दात्मक हुआ करते हैं। बोले अथवा न बोले, जैसे विचारसे शब्दब्रह्मवादी यह सिद्ध करना चाहते हैं कि सब कुछ शब्दात्मक है। पदार्थ तब शब्दात्मक है। जो ज्ञान बनता है वह ज्ञान शब्दात्मक है। शब्दसे अलग न कोई पदार्थ है न कोई ज्ञान है।

पदार्थसे शब्दरूपताकी अस्तिद्धि - शब्दाद्वैतवादके निराकरणसे अभी बहुत मोक्षार्थों की गयी थी और यह सिद्ध किया गया था कि किसी भी मनुष्यको आँखों के द्वारा उसके देखनेपर वह पदार्थ शब्दरूप भी है, ऐसा कोई नहीं जानता, किन्तु केवल स्वयंको जानता है नेत्रसे, शब्दमय नहीं है। नेत्रसे जो दीखा और नीला हरा वर्णरूप को जानता तो इस ज्ञानके साथ भीतरसे शब्द उठे यह बात तो किन्हीं किन्हीं जीवोंसे है, उसके फिर भी नहीं हो सकती। कोई भले ही रूप आदिकके ज्ञानके साथ साथ शब्दका भी ज्ञान करे। पूरे कि वाचना बनी हुई है इसलिए शब्द उठने है मगर ज्ञान शब्दमय नहीं है। ज्ञान शब्दरहित ही है। पदार्थ जो जाननेसे आया वह शब्द-ज्ञाननेसे आया। शब्द भले ही ज्ञानके साथ भीतरसे उठ गए, इसी बातको लक्ष्यसे लेकर शब्द ब्रह्मवादी कह रहे हैं कि पदार्थ भी शब्दरूप है, ज्ञान भी शब्दरूप है, तो उनसे पूछा गया कि अब नेत्रसे हरे रूपको देखते हैं तो रूपके साथ शब्दकी एकता तो नहीं समझने आती। शब्द श्रोत्र इन्द्रियसे जाने जाने है, रूप नेत्रसे जाना जाता है। जब शब्द इन्द्रियसे जात होने वाली दो चीजें हैं तो वे एक कौन हो पायेगी? यदि एक ही शक्ति नेत्रसे नीला पीला रूप देखा तो उसके साथ वे शब्द भी सुननेसे आने चाहिये। तो शब्द और रूपसे एकता तो नहीं है, भिन्न-भिन्न चीज है।

शब्दविवेचनगम्यतासे पदार्थके शब्दात्मकत्वकी प्रामिद्धि—यदि कही कि ज्ञान दुद वचनरूप है तो यह तो प्रत्यक्षसे असिद्ध है। इसका देनेके साथ ही वचनरूपता भी किसीको ज्ञान नहीं होती। नेत्रमे वचन तो नहीं देया। तो पदार्थ वचनरूप नहीं है। यदि एक इन्द्रिय दूसरेको जानने गये तो फिर बहुत सी इन्द्रिया मातना व्यर्थ है। एक आप ही गोन ले तो स्वाद भी न ले, रूप भी देता लें, शब्द भी सुन लें। सब कुछ एक इन्द्रियमे वाम हो गेगा। पर ऐसा नो नहीं है। कारणमे पदार्थ शब्दमय नहीं है। ये शब्दादिक शब्दात्मक नहीं है। यदि कहे कि जब हमने जाना कि यह रूप है, यह पीला है तो यह पीला ज्ञानमे आया और यह पीला है ऐसे शब्दमे ज्ञानमे आया तो वह विवेचन शब्द इन पदार्थसे भिन्न है ऐसा मालूम हो तो ठीक है भिन्न ही रहा। जब भिन्न हो गए तो फिर शब्दात्मक कैसे हो गया अर्थ ?

शब्द, अर्थ और ज्ञानके स्वतंत्र स्वरूपकी सिद्धि—यहाँ हम बातका कथन किया जा रहा है कि पदार्थ पदार्थ ही है ज्ञान ज्ञान ही है शब्द शब्द ही है, न तो पदार्थ शब्दमय है और न ज्ञान शब्दमय है। नेत्र इन्द्रियने तो एक विद्युत् रूपको जाना। जब यह नेत्र इन्द्रिय ही किमीने शब्दका ग्रहण करले कि यह रूप है इन तरह से कुछ देखा, इन शब्दोंके द्वार देखा, भिन्न ही विषय है। तो जब नेत्र इन्द्रियसे शब्द विवेचन ग्रहणमे आया तो वह इसको शब्दात्मक कैसे सोनेले ? यदि कही कि शब्द दूसरे ज्ञानसे जाना, नीचेसे जाना और उस विवेचनसे सहित पदार्थको हमने नेत्र इन्द्रियमे जाना तो प्रकट ही भिन्न हो गए। तो न तो पदार्थ शब्दरूप है और न ज्ञान शब्दरूप है। इस ज्ञानसे शब्दको न्यारा ही समझिये। भले ही हम आप ज्ञान करते हैं न अंतररूपमे उसका नाम भी साथ-साथ उठ जाता है। जैसे कोई आया तो आते ही उसका नाम भीतरमे उखड गया, हम मुँहसे बोलें अथवा न बोल, इस आधारपर यह दार्शनिक कह रहा कि सारे ज्ञान शब्दरूप होते हैं, ज्ञान स्वतंत्र कुछ नहीं है। शब्दमे रहित कोई ज्ञान हो ऐसी बात समझमे नहीं आती, यह शब्दग्रहणवादीका मत-बात है। तथावाद तो शब्दज्ञान व अर्थज्ञानको प्रसंगमे यह कहता कि भले ही उसमें कुछ साथ हो स सम्बन्ध हो लेकिन स्वरूप देया जाय तो शब्दरूप ही पौद्गलिक पर्याय और ज्ञान है प्रात्माकी परिणति तो जब हम पदार्थसे निश्चिन्ते हैं तो पदार्थ नीला आदिक ही दिखनेमे आता है। शब्द नहीं आता; इस कारण शब्द जुवा है और ये दिखनेमे आने वाले पदार्थ जुदे हैं।

नि शब्द निर्णायक ज्ञानकी प्रमाणताका निष्कर्ष यहाँ प्रमाणको स्वरूपका कथन चल रहा है सो यह बात कही है। प्रमाण क्या है ? स्व-और अपूर्व अर्थ का निश्चय कराने वाला ज्ञान प्रमाण है। तो इसपर दार्शनिक अपनी-अपनी बात रख रहे हैं। शब्दग्रहणवादी यह बात रख रहे हैं कि ज्ञान स्वतंत्र कुछ नहीं है। जो शब्दात्मक प्रत्यय है, शब्दात्मक ज्ञानकारिता है वही प्रमाण है। ज्ञान कोई अलग

भीत नहीं है। क्यों ? जब हम पदार्थको देखते हैं तो पदार्थ ही जाननेमें आ रहा, शब्द उगते साथ मनमें, जाननेमें तो निराल रहे हैं, किन्तु विपर भिन्न-भिन्न है। यदि यह कहो कि जितने भी पदार्थ हैं वे सब शब्दमें सम्बन्धित हैं, शब्दके सम्बन्ध बिना कोई पदार्थ नहीं है इस कारणसे शब्द सग्वन्धित पदार्थका स्मरण करनेमें शब्दात्मक अर्थका दर्शन सिद्ध हो जाता है। यह भी ठीक नहीं क्योंकि हमने तो अन्यान्या-अर्थ कोप है। जब हम शब्दात्मक अर्थ देखें तो शब्दात्मक अर्थका स्मरण मनमें आये। और अर्थका स्मरण होना शब्दात्मक अर्थका दर्शन ही। अ- शब्दका शब्दात्मक अर्थ अज्ञानता सम्बन्ध है इस कारण अर्थके देखनेमें शब्दात्मक की सिद्धि हो जाती है यह युक्त नहीं है। तो पदार्थ शब्दात्मक नहीं है और न जान शब्दात्मक है। जान जान है और जो जान अर्थ और पदार्थका निश्चय करता है वह प्रमाण है।

हैं पदार्थ और शब्दके सम्बन्धका या यह मत नव है कि जिस जगत्पर पदार्थ है उस ही जगहमें शब्दका भी ज्ञान चल रहा है, क्या यह अर्थ है ? अथवा यह अर्थ है क्या कि जिस समय पदार्थका ज्ञान कर रहे हैं उस ही कालमें शब्दका भी प्रतिभास हो रहा है । शब्दका अर्थके साथ सम्बन्ध है इसका ख्याल करनेके लिए तीन विकल्प रखे ।

शब्दाद्वैतकी साधनामें युक्तियोंकी असमर्थता—पहिली बात तो यह है कि पदार्थके ज्ञानमें शब्दका भी प्रतिभास होता हो यह बात तो सही है नहीं क्योंकि जब नेत्र इन्द्रियसे रूपका प्रत्यक्ष कर रहे हैं उस समयमें शब्दका प्रतिभास नहीं हो रहा । दूसरी भी बात सही नहीं है । दूसरी बात क्योंकि जिस जगह पदार्थ है उसी जगह शब्दका भी बोध हो रहा है क्योंकि शब्दका तो होता है कर्णके प्रदेशमें बोध और रूपादिकका हो रहा है नेत्र इन्द्रियसे बोध और ये रूपादिक शब्दसे न्यारे हैं । शब्द यहाँ जाना गया, रूप वहाँ दीखा । रूपकी ही जगहमें शब्द कहा मानूम पडा । तीसरी बात भी सही नहीं है, वह क्या कि जब अर्थका ज्ञान हो रहा है इसी समयमें शब्दका भी प्रतिभास होता है इस कारणसे पदार्थका और शब्दका वहाँ सम्बन्ध है । यह भी ठीक नहीं है क्योंकि चाहे एक ही समयमें दोनोंका बोध हो, यहाँ रग भी ज्ञानमें आया और भीतर शब्द भी मुननेमें आया या शब्द भी समझमें आया, इतने पर भी नेत्रके ज्ञानमें तो शब्दका प्रतिभास नहीं हो गरा । वहाँ दो ज्ञान हो गए । शब्दका ज्ञान शब्द ज्ञानमें किया, रूपका ज्ञान, रूपज्ञानसे किया । यदि कहो कि रहे जाये गिन ज्ञानके द्वारा वे ज्ञेय तो भिन्न ज्ञानके द्वारा ज्ञेय हो गए तो भेद अपने आप सिद्ध हो गया ।

शब्दाद्वैत मतव्यकी अविचारितरमणीयता—शब्दब्रह्माद्वैतका सिद्धान्त जो शब्दाद्वैतवादी रख रहे हैं यह बहुत विचारनेपर तो खण्डित हो जाता मगर साधारण लोक विचारसे इसका खण्डन नहीं होता, क्योंकि ज्ञानसे ऐसा लग रहा है कि शब्दसे बोधा हुआ ज्ञान है । जब यह भ्रमारी है तो भ्रमारीको निरखते ही भ्रमारी ऐसे शब्द भीतरमें आ ही जाते हैं । जिसे निरखा उसको निरखते ही भीतरमें शब्द आ ही जाता है । जिसका परिचय भी न हो ऐसा कोई धाता जाता मनुष्य दीखा तो चाहे उसका नाम न मालूम होनेसे नामरूप शब्द न कहे किन्तु यह मनुष्य है इतने शब्द फिर भी उठ जाते हैं । तो इस ही कारण शब्दाद्वैतवादी यह कह रहे हैं कि ज्ञान कोई स्वतंत्र चीज नहीं है किन्तु शब्द रचना ही एक ज्ञान है, पर यह बात सही नहीं वैठी क्योंकि कुछ दृष्टिसे निरखनेपर रूपका ज्ञान नेत्रसे ज्ञात हुआ, शब्दका ज्ञान श्रोत्र से ज्ञात हुआ, तो फिर एकता कैसी रही ?

ज्ञानकी शब्दानुबिद्धताके निराकरणमें युक्तिरूप उदाहरण—यदि तुम ऐसा मानते हो कि सारे ज्ञान शब्दसे बोधे हुए होते । तो जो तत्कालका उत्पन्न हुआ बालक है वह जो कुछ देख रहा है उसे मुखसे बोल नहीं सकता पर भीतरमें उसके

शब्द उठ रहे है । तो उस बालकके शब्दके बिना ही अर्थदर्शन कैसे सम्भव हो गया ? वहाँ तो शब्द नहीं मालूम पड रहा बालकको । जैसे यह भीट है, नीली है, पीली है, ये शब्द भी उठते है क्या बालकके चित्तमे ? तो शब्द बिना ज्ञान हुआ कि नहीं ? ज्ञान शब्दरूप ही हो यह बात ठीक नहीं । और, भी निरस्तिये । प्रभु, ईश्वर सर्वज्ञदेव को सब लोग श्रुतसे जानते है । क्या उनके ज्ञानके साथ शब्द भी उठ रहे है ? वहाँ भी शब्द नहीं उठ रहे । हम आपमे वासना पडी है ? सस्कार पडा है इस कारणसे देखते ही शब्द उठ जाते हैं तो यह हम आप लोगोकी परिस्थिति है । पर इससे ज्ञान शब्दरूप ही हो गया हो यह बात तो नहीं समायी है, अथवा कोई मनुष्य घोडेका चिन्तन कर रहा है, घोडा खरीदनेके विचारसे वैठा है या किसीका घोडा गुम हो गया उसके चिन्तनमे वैठा है तो केवल घोडे घोडेका शब्द आकार प्रकार नाम भीतर उठ रहा है, ऐसे पुरुषके सामनेसे गाय निकल जाय तो क्या गाय दिखेगी नहीं ? दिखती है पर इनके सिद्धान्तसे नहीं दिखनी चाहिए क्योंकि वहाँ शब्द तो भीतर घोडेका हो रहा है । तो शब्द जब गायका भीतर उठा तब गाय दिखना चाहिए पर घोरका विवक्ष्य करने वाले पुरुषको गायका दर्शन हो जाता है वहा शब्दरहित ज्ञान है इस कारणसे भी सिद्ध है कि ज्ञान शब्दात्मक नहीं होता । तो ज्ञान शब्दरहित है और जिस ज्ञानमे पदार्थका निर्णय बसा हो यह ज्ञान प्रमाणभूत है ।

शब्दरहित सविकल्प ज्ञानके प्रामाण्यकी प्रतीति— शब्दब्रह्मवादियोने शब्दके सम्बन्धमें एक सिद्धान्त रख दिया कि वचन दो प्रकारके हंते है— एक शाश्वत और एक प्रकाशहेतुभूत । शाश्वत तो सदैव रहता है और वह शक्तिरूप है, व्यक्तिरूप नहीं है । जैसे यह चीकी है इसमे शब्द बसा है कि नहीं ? उनके सिद्धान्तसे बसा है, और जब हाथको ठोकर लगाया तो शब्द प्रकट हो गया । तो शब्द सदैव रहता है उनके सिद्धान्तसे बसा है और जब हाथकी ठोकर लगाया तो शब्द प्रकट हो गया । तो शब्द सदैव रहता है उनके सिद्धान्त से और जो शब्द प्रकट हुआ वह ज्ञानका कारण बनता है । तो ये सारी बातें तुम्हारी सिद्ध नहीं होती, क्योंकि पदार्थ भी शब्दात्मक नहीं और ज्ञान भी शब्दात्मक नहीं । श्रोत्रसे ग्रहणमे आने वाली वैखिरी भाषाको नेत्र कहाँ जानता है ? और जो अन्तरङ्गमे शब्द उठता है उसके बिना भी शुद्ध ज्ञान हो जाता है । तो ज्ञानात्मक न तो अर्थ है और न शब्द है इसलिए शब्दात्मक ही सब है यह बुद्धि छोडो । शब्द शब्दकी जगह है, ज्ञान ज्ञानकी जगह है, अर्थ अर्थकी जगह है, सब कुछ स्वतन्त्र अपना अपना परितत्त्व रखता है । उसमे प्रमाण ज्ञान है, अचेतन प्रमाण नहीं हो सकता है । उस ज्ञानको प्रमाण सिद्ध करने के प्रसङ्गमे यहाँ शब्दात्मकताका निरोकरण किया गया है ।

शब्दाद्वैतका सिद्धान्त—शब्दब्रह्मवादी यह कह रहे हैं कि पदार्थ शब्दसे सम्बद्ध रहते है, तो पदार्थकी शब्दसम्बद्धताका अर्थ क्या है ? न तो पदार्थके ज्ञानमे

शब्दका प्रतिभास होता है और न पदार्थकी जगहमें शब्दका वेदन होता है । और, यद्यपि पदार्थके ज्ञानके समयमें शब्दका भी प्रतिभास हो रहा है । जैसे कि यह रूप है, ऐसा शब्द भी उठ रहा है और रूपका ज्ञान भी चल रहा है, धत्तेपर भी शब्द तो जाना जाता है कणोंमें और पदार्थ निरखा जाता है नेत्रसे तो यह एक कैसे हो सकता है ? यदि यह कहो कि सारा जगत वचनरूप है और वह शक्तिरूप वचन है और व्यक्ति रूप वचन है ऐसे दो भेद कहो तो वह युक्त नहीं बैठता । शब्द ब्रह्मवादी तीन प्रकारसे वचनरूपता मानते हैं । एक तं अन्त ज्योतिरूप वाणी दूसरे मध्यमावाणी और तीसरे वैखिरी वाणी । तीन तरहकी वाणी मानी है । वैखिरीवाणी तो वह है जो कानसे स्पष्ट शब्द सुननेमें आयें । जो वचन बोलनेके स्थान है कठ तानू वर्ग रह, उन के खुलनेपर, प्रयोग हृत्तेपर हृदयकी वायुके बलके कारण जो वचन निकलते हैं वह है वैखिरी वाणी । अब उसमें और अन्तरङ्गमें जिसमें हृदयमें रहने वाली वायुके बलकी जरूरत नहीं है और जहाँ वणं पद आदिक भी नहीं हैं, वहाँ जो कुछ प्रत्यक्षमें दीखता है उस दिखनेके समयमें जो अन्तरङ्गमें वचन उठ रहे हैं वह मध्यमा वाणी है । इस का सम्बन्ध जानकारी करनेसे है । जब हम किसी आकार सकलमें जानकारी बनाते हैं तब यह मध्यमा वाणी हुई । अब उससे भी और अन्तरङ्गकी वाणी है सूक्ष्मा । सूक्ष्मा केवल स्वरूपके ज्योति स्वरूप है । मध्यमाका सम्बन्ध तो बाह्य पदार्थोंकी जानकारीके सम्बन्धमें है और सूक्ष्माका स्वरूप ज्योतिके अनुभवकी बात है, इस प्रकार सूक्ष्मा मध्यमा और वैखिरी इन तीन वाणियोंसे सारा जगत व्याप्त है । यो सब जगत शब्दात्मक है । यह बात तब घटित हो जब शब्दका, पदार्थका या शब्दका ज्ञानका तादात्म्य हो । सो तादात्म्य तो है नहीं, अतएव यह कहना तुम्हारा गलत है ।

शब्दाद्वैतकी अनुमानसे असिद्धि— यदि यह कहो कि हम अनुमानसे सिद्ध कर लेंगे कि पदार्थ अनुमानसे शब्दात्मक सिद्ध है तो यह भी बात तुम्हारी मनोरथ मात्र है सिद्ध नहीं हो सकती क्योंकि पदार्थ शब्दोंसे बीधा हुआ है । ऐसा सिद्ध करने वाला अधिनाभावी साधन कोई नहीं है । कौनसा शब्द बतावोगे जिससे यह सिद्ध हो सके कि पदार्थ शब्दात्मक है, और अनुमान आदिक भी जो प्रत्यक्ष बाधित बात है उसमें अनुमान करोगे क्या ? कोई यो अनुमान कर ले कि अग्नि ठंडी होती है । क्यों ? द्रव्य होने से । जो द्रव्य होते हैं वे ठंडे होते हैं जैसे पानी । पानी द्रव्य है अतएव ठंडा है । अग्नि भी द्रव्य है । अतः अग्नि भी ठंडी होनी चाहिए । क्या ऐसा भी कोई अनुमान करेगा ? यदि कोई ऐसा कहे तो उसके हाथमें आग घर दो तो उसे पता पड जायगा कि अग्नि ठंडी होती है या गर्म । जो प्रत्यक्ष बाधित बात है उसका सिद्ध अनुमान नहीं चला करता है । यह बात बिल्कुल प्रत्यक्ष सिद्ध है कि हम किसी पदार्थका ज्ञान करते हैं तो पदार्थका ज्ञान हो रहा है वहा शब्द साथमें नहीं जाने जा रहे, और जाने भी जा रहे हो शब्द तो शब्दकी जगह शब्द जाने जा रहे, पदार्थकी जगह पदार्थ जाने जा रहे ।

प्रत्यक्षबाधित अर्थमें साधनकी अगोचरता— यदि यह कहो कि सारा

जगत्तत्त्वमय है, तो उस जगतके उद्गममें रहने वाले जिनने भी ज्ञान हैं वे ज्ञान भी अर्थमय होनेमें शब्दमें अनुबद्ध हो जायेंगे । गान्धर्वसंसार शब्दात्मक है । शब्दात्मक का सब पदार्थोंका जो पान है वह ज्ञान भी शब्दात्मक है । तो शब्दात्मकज्ञानकी निद्रि हूगी और वही शब्दान्मकज्ञान सब वृद्ध होता है, तो यही भी कहना सुन्हाारा ठीक नहीं है क्योंकि यह तो प्रत्यक्षनिद्रि वान है कि शब्दमय पदार्थ प्रत्यक्षमें नहीं जाना जाता । जो वान प्रत्यक्षमें निद्रि है उसमें कितने ही अनुमान दो, रितनी ही दुक्तिरा हो तो वे ठीक बैठ ही नहीं सकती । सोर, कहीं भी चले जावो, वनमें हों, मदिगमें हों, किसी भी जगत्त ही जो—जो कुछ जाननेमें आ रहा पर्वत है, वृक्ष है, लता है वे सब शब्दमय तो जाननेमें नहीं आ रहे । यह तो आम्बोने दिद्रि रहा नीने पीने में स्प ही तां दिद्रि रहे हैं । तो प्रत्यक्ष विद्रि विल्वुल स्पष्ट भवित्रल्पज्ञानसे वे सारे पदार्थ शब्दरहित मान्म होंे हैं ।

विश्वकी शब्दरूपताकी अगभवता और भी देखिये—जो जिस आकारमें रतिग प्रत्यक्षमें जाना जाय तो पन्भागमें वह उससे तन्मय नहीं है । जब प्रत्यक्षमें हमें मभी पदार्थ शब्दमें रतिग जाननेमें आ रहे हैं तो शब्दात्मक कुछ भी चीज नहीं हा मगी । जैसे चीकी पगंग्रह्ये जलके आकारमें तो नजरमें नहीं आते । तो ये चीकी पगंग्रह्ये जलमें तन्मय हो जायेंगी क्या ? नहीं तन्मय हो सकती । जो जिस आकारमें विपण है यह उसमें तन्मय नहीं हो मवता । तो परमावसे यह सब कुछ भी दिद्रि रहा है इसके आगे साध न तो पद भिद्रि है न वाक्य निद्रि है और न वचन भिद्रि है । सब शब्दोंमें वे पदार्थ स्याते ही हैं । यह जगत शब्दात्मक नहीं है । शब्द भी एक चीज है । जैसे पदार्थ वस्तु है, स्यादिक गुण है ऐसे ही शब्द एक चीज है और जगतका शब्द भी शब्द है । जैसे जगत्तमें अनन्त पदार्थ हैं उन्ही पदार्थोंमें शब्द भी एक पदार्थ है, उस पदार्थमें ही जगतमें एक शब्द है, पन् भाग जगत शब्दरूप ही यह वान मय मगी है ।



कागज है और वह राखरूप परिणाम गया तो यह बतलावो कि राखरूप परिणामनको प्राप्त हुआ जो वह मँटर है सो वह कागजके स्वभावको छोड़कर परिणामा या कागजके स्वभावको रखता हुआ परिणामा, ऐसा प्रश्न कर सकते ना ? वही तो यह उत्तर है कि कागजके स्वभावको छोड़कर राखरूप परिणामा । तो इस प्रकार शब्द यदि शब्द-पनेको छोड़कर जगतरूप परिणामा तो इसका मतलब यह है कि शब्दका विनाश हो गया तो शब्द अनित्य हो गया, और कहो कि शब्दके स्वभावको न छोड़कर यह जगत परिणामा है तो जैसे मिट्टी मिट्टीके स्वभावको न छोड़कर घटरूप परिणामता है तो वहा घट पर्यायमे भी मिट्टी स्वभावका ग्रहण होता है इसीप्रकारसे उस शब्दका भी ग्रहण होना चाहिए सो होता, नहीं । इससे यह सिद्ध है कि शब्द न्यायी चीज है, पदार्थ न्यारे हैं । शब्दात्मक यह ससार नहीं, ज्ञान शब्दात्मक नहीं, अतएव यह मानना कि जितने भी ज्ञान होते हैं वे शब्दरूपसे ही सविकल्प बनते हैं, यह बात तुम्हारी युक्त नहीं बैठती ।

निर्णायक ज्ञानकी प्रमाणताका प्रकरण—इस अथमे तात्त्विक चर्चा चल रही है । यद्यपि यह चर्चा कुछ थोड़ी सी कठिन है, किन्तु ध्यानपूर्वक सुननेमे यह कुछ कुछ विदित होने लगेगा कि आत्माके सम्बन्धमे अथवा प्रमाणके सम्बन्धमे दार्शनिकोंने क्या-क्या मर्म निरखा है और किस दृष्टिसे उन्हे वह मर्म विदित हुआ । प्रकरण यहाँ प्रमाणके स्वरूपका है । प्रमाण ज्ञान होता है, अज्ञान प्रमाण नहीं होता । जैसे व्यवहारी जन कहने लगते हैं कोई दस्तावेज आगे रखकर कि यह प्रमाण है । कोई किसी पुरुषको सामने लेकर कहते कि यह गवाह प्रमाण है अथवा अपना, कब्जा दिखाकर कि, देखो ना मैं रह रहा हूँ यहाँ, मेरा इसपर अधिकार है, यह प्रमाण है । इन सब बातोंके अन्दर भी ज्ञान प्रमाण है । वह दस्तावेज प्रमाण नहीं । वह तो कागज है । स्याही है । उसको निरखकर जो अन्तर्ज्ञान बना है हाँ वास्तवमे ऐसी ही बात है तो ऐसा जानने वाला ज्ञान प्रमाण है । और, वह ज्ञान भी जो निर्णायक ज्ञान है वह प्रमाण है ।

शब्दब्रह्मावादमे शब्दात्मक प्रत्ययकी प्रमाणता हम निर्णायक ज्ञानके सम्बन्धमे एक दार्शनिक यह कह रहा है कि ज्ञान अलगसे कुछ नहीं है । जो एक शब्द रचना उत्पन्न होती है वही प्रमाण है क्योंकि हम आप सब लोगोंका जब जो कुछ भी ज्ञान होता है तो शब्दोंकी रचनामे हम लोगोंको ज्ञान होता है । जैसे मकान जाना तो भीतरमे मकान ऐसा शब्द उठता हुआ ज्ञान होता है । चाहे मुपसे न बोले लेकिन भीतरमे वे शब्द उठे और जहाँ जिस किसी पदार्थको हम जानते हैं तो शब्दपूर्वक जानते हैं, और शब्द रचना अन्तर्जल्प नहीं बने तो उस ज्ञानकी कोई सकल ही न बने । कुछ भी जानें तो उसमे उसका नाम रङ्ग प्रकार किमी व बत कुछ भी तो शब्द उठ आते हैं ऐसा एक दार्शनिकने कहा है । अत ज्ञान तो प्रमाण है, पर वह ज्ञान

शब्दात्मक ही है। शब्दात्मकताको छोड़कर ज्ञान और कुछ चीज नहीं है। इसकी सिद्धिमें वे युक्ति यह दे रहे हैं कि ज्ञान ही क्या सारा जगत शब्दमय है। जैसे एक दार्शनिकने यह माना था कि सारा जगत् ज्ञानस्वरूप है, अन्य कुछ मालूम पड़े तो भ्रम है। न भीत है न मकान है, जो कुछ है सो ज्ञान-ज्ञान है और भीटादिक मालूम पड़े तो भ्रम है। एक दार्शनिकने यो कहा। तो यहाँ कह रहे कि सब कुछ शब्दब्रह्म है। इसके अतिरिक्त और कुछ मालूम पड़े तो वह सारा भ्रम है। यह समस्त विश्व शब्दमय है।

शब्दमयताका दो विकल्पोसे प्रतिविधान—इस शब्द ब्रह्मवादके प्रति-विधानमें उनसे पूछ रहे हैं कि जगत शब्दमय है तो क्या इस कारण है कि यह सारा विश्व शब्दपरिणामरूप है, या इस कारण है कि इस समस्त जगतकी शब्दोंसे उत्पत्ति हुई है ? दो बातें सामने रखी। इस सारी दुनियाको शब्दरूप कैसे बता रहे हो ? आखोसे जो कुछ दिताता है वह शब्दरहित दीखता है, और इन समस्त पदार्थोंको शब्दात्मक कह रहे हो तो क्या शब्दरूप परिणामनसे जगत शब्दात्मक है या शब्दसे उत्पन्न होनेसे शब्दात्मक है। अब शब्दरूप परिणामनकी बात तो यो द्युक्त नहीं है कि वहाँ भी यह सोचना पड़ेगा कि यह जगतरूप जो बन गया है सो शब्दब्रह्म बना है यह तुम्हारा कहना है। तो यह शब्दब्रह्म अपनी शब्दस्वरूपताको न छोड़कर नीलादिक पदार्थरूप बना है या शब्दस्वरूपताको छोड़कर बना है। शब्दरूपताको छोड़कर बन गया तो शब्द नित्य नहीं रहा। शब्द नष्ट हो गया और शब्दरूपताको न छोड़कर बना है तो इसका अर्थ यह हुआ कि हमें जो कुछ दिखता है वह सब शब्दमय है। सो शब्द और रूपादिक पदार्थ सब एकरूप हो गये। तो बहिरे आदमी जब किसी पदार्थको देखते हैं तो उन्हें शब्द क्यों नहीं सुननेमें आते। जब ये पदार्थ शब्दमय हैं तो देखते ही के एक साथ सबका ज्ञान हो जाना चाहिए। जब नीला पीला आदिक पदार्थ बहिरोको दिखते हैं तो उन्हीं बहिरोको शब्दका भी ज्ञान होना चाहिए क्योंकि तुमने सारे लोक को शब्दमय मान लिया है। तो जैसे इन पदार्थोंमें नील पीत रूप भिन्न नहीं है इसी तरह इन पदार्थोंमें शब्द भी अभिन्न है और जो जिस पदार्थमें अभिन्न है उस पदार्थका ज्ञान होनेपर उसका भी ज्ञान हो जाता है। और, यदि यह कहे कि भाई नील पीत आदिक रंगका तो ज्ञान हो गया पर इनके शब्दका नहीं, तो नीलादिक पदार्थ, व शब्द एक चीज ती नहीं रही।। नील आदिक पदार्थ और ये शब्द एक ही तो आखोसे जैसे पदार्थ दीखे ऐसे ही शब्द भी ज्ञानमें आ जाना चाहिए था। किन्तु आते हैं नहीं। तो शब्द जुदी चीज है और पदार्थ जुदी चीज है।

भ्रममें तत्त्वभ्रम—यहाँ उस एक दार्शनिककी बात कह रहे हैं कि जो दार्शनिक सारे जगतको शब्दमय मानता है। उसका कहना है कि शब्दके सिवाय और कुछ नहीं है। यदि और कुछ मालूम पड़े तो वह भ्रमकी बात है। सुननेमें तो उल्टा सा

लगता, पर थोड़ा सा विचार करनेपर ऐसा लगने लगता कि सही तो बात है क्योंकि जिस पदार्थका ज्ञान होता है उस पदार्थमें उन शब्दोंकी रचना बन जाती है, भीट दिखते ही भीट पदार्थके सम्बन्धमें भीट ये शब्द उठ ही जाते हैं। तो शब्द उठे बिना पदार्थ भी ज्ञानमें नहीं आते। तो भाग्य होता है कि पदार्थ शब्दात्मक हैं किन्तु और जरा गहरा विचार करें तो ये विचार खण्डित हो जाते हैं। पदार्थ पदार्थकी जगह हैं, शब्द शब्दकी जगह है, ज्ञान ज्ञानकी जगह है।

अर्थ, अभिधान और प्रत्ययकी सत्ता व स्वतन्त्रता इस प्रकरणमें तीन चीजें स्पष्ट अवगमके लिये समझ लीजिये शब्द, ज्ञान और अर्थ। जैसे कोई कहता है कि हमारा पुत्रमें अधिक प्रेम है तो पुत्र तीन तरह के हैं शब्दपुत्र, अर्थपुत्र और ज्ञानपुत्र। किसी कागजमें पु और त्र ऐसे शब्द लिख दिए जायें तो उन शब्दोंको निरन्तर वह कहेगा कि यह पुत्र है। जो यह शब्द पुत्र हो गया। उससे कोई प्रेम कर नहीं सकता। वे तो कागजमें पु और त्र ऐसे अक्षर लिखे हुए हैं। और, अर्थपुत्र वह है जो आपके घरमें २ हाथ २ पैर वाला है। तो आपके घरमें जो अर्थपुत्र है उससे आप प्रेम करते हैं क्या? उससे भी आप प्रेम नहीं कर सकते। क्योंकि आपका सब कुछ गुण परिणामन आदिक आपके आत्मामें आपके स्वप्नमें है। आपके बाहर आप का कुछ नहीं है। इस समय शरीरके अन्दर जो कुछ जीवात्मक है उसमें ही आपकी सब कुछ चीज है, उससे बाहर नहीं है। कभी जीव शरीररहित भी हो जायगा तब भी उसका सर्वस्व आ-भ्रदेशमें ही रहेगा, तो आप जो कुछ कर पायेंगे वह अपने आप में ही कर पायेंगे, अपनेसे बाहर कुछ नहीं कर सकते। अगुलीमें जो कुछ बात बनेगी गोल बने, सीधी बने वह अगुलीमें ही बनेगी, अगुलीके ही क्षेत्रमें बनेगी? प्रत्येक पदार्थका काम उस ही पदार्थमें रहता है, उससे बाहर कुछ नहीं रहता है। तो मैं जीव जो कुछ भी कर पाऊँगा वह अपनेमें कर पाऊँगा अपनेसे बाहर नहीं। हमसे बाहर है वे पुत्रादिक, तो उनमें हम प्रेम कर नहीं सकते किन्तु हम अपने ही ज्ञानमें अपनी ही कल्पनामें जैसा कुछ यो विचारते हैं वस उसीका नाम प्रेम है। तो पुत्रका सम्बन्ध करके विषय करके जो हमने ज्ञान बनाया, कल्पना बनायी उस कल्पनामें हमारा प्रेम हुआ। तो हमारा ज्ञानपुत्रमें प्रेम है अर्थपुत्रमें प्रेम नहीं है।

जीवका स्वपरिणामनसे ही प्रेम सम्भव लोग कहते हैं कि इसका धनसे बड़ा मंह लगा है तो धन भी तीन तरहका है—शब्दधन, अर्थधन और ज्ञानधन। ध और न ऐसे शब्द किसी कागजमें लिख दिये जायें तो क्या उन लिखे हुए शब्दोंमें कोई प्रेम करता है? यदि उनको ही धन मानने लगे तो कोई प्रेससे ल खो करीबो जगत् धन, धन ऐसे शब्द छपाकर रख ले और अपनेको लखपति, करोड़पति अनुभव कर ले। तो ऐसा तो होता नहीं। शब्दधनसे तो कोई भी प्रेम नहीं कर सकता और अर्थधनसे भी क्या कोई प्रेम करता है? ये बाहरमें जो सोना चाँदी आदिक वैभव

दीखते हैं इनसे भी कोई प्रेम कर सकता है क्या ? इनसे भी प्रेम नहीं कर सकता । क्योंकि वे सब पदार्थ भी इस जीवसे भिन्न है, सभी अपने प्रदेशमात्र हैं । मेरी जो भी परिणति होगी, करतूत होगी वह मेरेमे ही होगी, मेरेसे बाहर निकलकर अन्य जीवमे न होगी । ये सोना चाँदी आदिक वैभव बाह्य क्षेत्रमे पडे हुए हैं उनसे भी कोई प्रेम, मोह कुछ भी नहीं कर सकता है । होता क्या है कि उन पदार्थोंके प्रति ख्याल करके, कल्पनाएँ बनाकर, उनको आश्रय विषय बनाकर जो चित्तमे कल्पना जगी उस कल्पनासे कुछ तृप्ति माननेमे यो कल्पनामे जो धनका विचार पडा हुआ है, वह है ज्ञानधन । उस ज्ञान धनमे मोह रहा ।

शब्द, ज्ञान और अर्थकी विभिन्नताके कारण विश्वकी शब्दात्मकताकी अस्मिद्धि - तो य तीन बातें अलग-अलग है शब्द, अर्थ और ज्ञान । किन्तु, यहाँ यह शब्दाद्वैतवादी दार्शनिक यह कह रहा है कि सब कुछ शब्द ही शब्द है, न शब्दसे अलग ज्ञान है, न पदार्थ है । इसी सम्बन्धमे प्रश्न उठाया गया कि शब्द यदि सारा जगत बन गया तो शब्द स्वरूपको न छोड़कर बना है तो बहिरोको भी शब्द सुनाई देना चाहिए क्योंकि शब्दमय जगत है । और यह जगतमे बहिरोको भी दिखाई दे रहा है । तो जो जिसमे अभिन्न है उसके बारेमे ज्ञान हो जाता है उस वस्तुके दिखनेपर । एक ही पुरुष के एक ही समयमे एक ही चीजमे कुछका तो ग्रहण हो और कुछका ग्रहण न हो, यह बात तो नहीं बनती । और, यदि यह कहो कि यद्यपि शब्दका स्वरूप अलग है, पदार्थ का स्वरूप अलग है और फिर भी वह एक है तो अलग-अलग चँ जको अगर एक मान लें तो हिमालय पर्वत, विन्ध्याचल पर्वत इन्हे भी एक कर डालो, क्योंकि भिन्न-भिन्न चीजोंको एक माननेकी तुमने कल्पना कर डाली है । इस कारण शब्दरूप जगत नहीं ।

ज्ञानियोंके शब्दरहित ज्ञानका अनुभव - यह विश्व सब पदार्थोंका समूह है, उनमे एक शब्द भी शामिल है । ये शब्द जो बोले जाते हैं ये इन दिखने वाले पदार्थोंसे कुछ अलग चीज है जो दिखनेमे नहीं आते, किन्तु है इन भौतिक पदार्थोंसे बने हुए । तो ज्ञान ज्ञानरूप है शब्दरूप नहीं है ऐसा निर्णय रखिये और जब कभी अपने आपमे परकी अपेक्षा करके शब्दरहित केवल ज्ञानस्वरूप अनुभव कीजिए । जब तक शब्दरूप ज्ञानका अनुभव करोगे तब तक समाधि अर्थात् समता नहीं बनती । ऐसे ज्ञान तक योगी आ जाते हैं कि जहाँ ज्ञान ज्ञान हो रहा है शब्द रच नहीं उठ रहे हैं, हम आप लोग कुछ भी जानते हैं तो जाननेके साथ शब्द उठते रहते हैं । चौकी, पुस्तक जिसे पाना भीतरमे शब्द भी उठ जाते हैं । तो भीतरमे शब्द उठ जाना यह विकल्पकी बात है, यह आत्मानुभूतिमे अलग बात है । जब आत्मानुभूति होती है तो वहाँ मात्र ज्ञानका अनुभव है, शब्द नहीं उठते । कदाचित् वहाँ भी शब्द उठ बैठे तो आत्मानुभवसे गिर गए । तो वह ज्ञान जो शब्दरहित है उसका तो अनुभव प्रायः लोगो को है नहीं, और यह जाननेमे आ रहा कि जो भी ज्ञान बनता है वह शब्दरूप बनता

सो यो कल्पनायें बटकर जो पदार्थ दिखनेमे आते हैं, जानमे आते हैं वे भी शब्दरूप ही आते हैं, इन तरहसे सारे जगतको शब्दरूप जो माना जा रहा है वह दुक्तिसे सिद्ध नहीं होता ।

शब्दब्रह्मके विश्वरूप परिणमनमे प्रत्येकपदार्थमे विभिन्नशब्दरूप परिणमनका या एक शब्दरूप परिणमन विकल्प—इस सम्बन्धमे एक बात पूछी जा रही है यदि शब्द ब्रह्म इस जगतरूप परिणम जाता है, अर्थात् उत्पत्ति और विनाशको प्राप्त होता है तो यह शब्द ब्रह्म प्रत्येक पदार्थमे जुदे जुदे शब्दरूप परिणमता है या एक ही रूपमे परिणमता है । जै । चीकीमे चीकी शब्दरूप परिणम गया, भीटमे भीट शब्दरूप परिणम गया तो ये भिन्न भिन्न परिणम या प्रत्येक पदार्थको एक ही शब्द परिणमता ? यदि भिन्न भिन्न परिणममे तो शब्द अनेक बन जायेंगे । यह द र्शनिक शब्दको एक रूप मानता है और नित्य मानता है तथा सुननेमे शब्द आये और भिट गए, सो शब्द नित्य भी नहीं रहा । यदि कहा जाय कि ये शब्द उत्पन्न नहीं हुए, नष्ट नहीं हुए किन्तु जैसे कोई पदार्थ ढका हो कपेसे और उघाड दे तो पदार्थ दिख गया और ढक गया तो पदार्थ न दीखा ऐसे ही यह दार्शनिक मानते कि शब्द तो हमेशा सर्वत्र मौजूद है पर यह ढका है । जब कान व्यापार बगैरह के कोई साधन बने तो वे शब्द उभड आते है और साधन न बने तो शब्द ढक जाते हैं । और, इसी कारण शब्दको आकाशका गुण माना है । शब्द कहासे पैदा होते ? तो बहुत बहुत विचारनेके बाद कुछ ऐसा लगता कि वे शब्द आकाशसे मिलते हैं इत्यादिक मान्यता करके विश्वको शब्दमय मानना, सब अविचारितरमणीय है ।

विश्वके शब्दात्मक परिणमनकी असिद्धि—आकाश तो अमूर्तिक है और शब्दमूर्तिक है, शब्द तो भिन्ने हैं उनका अमूर्तिक आकाशमें प्रवेश कैसे हो सकता ? शब्द नामका तो मीटर ही जुदा है इसका नाम है शब्द वर्णणायें । ये शब्द वर्णणायें सब जगह मौजूद हैं । ये शब्द वर्णणायें जब शब्दरूप प्रकट होती हैं तो संयोग वियोग दोनो स्थितियोमे शब्द प्रकट हो जाते हैं । तो शब्द चीज जुदा है और पदार्थ जुदा है । यदि शब्द ही जगत रूप बन जाता है तो जगतमे तो पदार्थ अनन्त है । जितने पदार्थ हैं क्या उतने रूपसे शब्द परिणमते हैं ? यदि उतने रूपमे परिणम गये तो जितने पदार्थ हैं उतने शब्द बन गए । तो शब्द एक रूप कहाँ रहा ? अगर किसी एक ही रूप बनता है तो फिर पदार्थमे भेद न रहना चाहिए । एक रूप शब्द और उतने पदार्थरूप परिणम गया तो फिर एक शब्द है तो सारी चीजें एक मालूम होना चाहिये । एक कुछ देख ले तो सारा जगत दिख जाना चाहिये और फिर यह भेद न रहना चाहिए कि यह भीट है यह चीकी है यह पुस्तक है न्योकि एक ही शब्द ब्रह्म है । तो यह बात सिद्ध नहीं होती कि शब्दरूप यह जगत परिणमता है इसलिये जगत शब्दमय है,

विश्वके शब्दमयत्वकी सिद्धिमे शब्दसे विश्वकी उत्पत्तिके हेतुकी

अभिद्धि—विश्वकी शब्दमयताकी मिद्धि करनेमें यह भी नहीं कह सकते कि इस विश्व की उत्पत्ति शब्दोंसे होनी है अतः जगत शब्दमय है। तुमने तो शब्दको अविकारी माना और शब्दमे उत्पत्ति भी होनी विश्वकी, तो क्रममे होगी या एक साथ ? क्रमसे क्या होगी ? जब शब्द एक रूप है और शब्दसे जगत उत्पन्न होता है तो भूत कालकी पर्याये भविष्यकालकी पर्याये सब एक साथ बन जायें, समस्त कार्य एक साथ बन जाने चाहिये। अरे कारणमे कमी हो तो फायमे विलम्ब होता है। तुम्हारा कारण है शब्द और वह है सदा, फिर एक साथ सारे काम क्या नहीं हो जाते ? तो शब्दसे जगतकी उत्पत्ति नहीं है। यह सारा विश्व अनादिसे ऐसा ही चला आया है, इसमे परिणामन होते रहते हैं। ये सब मीटर अनादिमे हैं और अनन्त काल तक रहेंगे। इन की पर्याये बदलती रहती हैं।

ज्ञानस्वरूप परिपूर्ण स्वतन्त्र आत्माका अस्तित्व अभी हम आप लोग अपनी योग्यतासे उपाधिके सम्बन्धमे कुछ विकारी बन रहे हैं, कषाये हैं रागद्वेष में हैं। ज्ञान बन जायगा, स्वरूपकी पहिचान हो जायगी तो ये विकार भी दूर हो जायेंगे मैं सत् जीव अनादिसे हूँ और अनन्त काल तक रहूँगा, न मेरी कभी उत्पत्ति होती है और न विनाश होता है। गीतामे भी यह लिखा है— 'नासनो विद्यतेभाव' जो असत् पदार्थ है उसका कभी उत्पाद नहीं होता और जो सत् पदार्थ है उसका कभी विनाश नहीं होता। वैज्ञानिक भी कहते हैं कि जो भी वस्तु है सत् है उसका कुछ बन सकता है और जो सत् ही नहीं है उसका क्या बन सकता है ? हम आप सत् है, प्रत्येक पदार्थ सत् है। यह आत्मा ज्ञानस्वरूप है। जो ये दिखने वाले भौतिक पदार्थ हैं रूप, रस, गन्ध, स्पर्श वाले हैं वे सब पदार्थ हमसे जुड़े हैं। जो भेदविज्ञान करके अपने ज्ञान स्वरूप तक पहुँचे तो यही एक धर्मपानन है और उससे ही वह आत्मबल प्रकट होता है कि भय-भयके बाधे हुए कर्म नष्ट हो जाते हैं, यही मुक्तिका उपाय है।

सब कुछ करो हुए ज्ञानद्रव्य रहें और अपनेको सबसे न्यारा निलंब ज्ञानस्वरूपमान जाननेकी चेष्टा करे तो इसमें आत्मदर्शन होते है, इसीसे सम्यग्ज्ञानकी प्राप्ति होती है ।

शब्दसे जगतकी उत्पत्तिका विद्विम्बित मन्तव्य - शब्दब्रह्मवादी दार्शनिक यह कह रहा है कि जगत्में केवल शब्द ही भगवा है । शब्दब्रह्मके सिवाय दूसरा कोई सत् नहीं है । जितना जो कुछ यह कार्यसमूह दिख रहा है वह सब शब्दब्रह्मसे उत्पन्न हुआ है, तो इसपर उनसे यह पूछा जा रहा है कि यह जो घटपट आदिक अनेक पदार्थोंका समूह है यह क्या शब्दब्रह्मसे जुदा है या शब्दब्रह्ममें अभिन्न उत्पन्न हुआ है ? वह शब्दब्रह्म जिसमें यह जगत बनता है तो यह जगत शब्दब्रह्मसे न्यारा बन रहा है या शब्दब्रह्मसे अभिन्न बन रहा है ? यदि शब्दब्रह्मसे न्यारा विश्व उत्पन्न है तो यह कैसे कह सकते कि शब्दब्रह्म ही इन जगत्के रूओको प्राप्त कि है । और, फिर शब्दब्रह्मकी ये पर्यायें है, यह तो नहीं कह सकते, क्योंकि तुम्हारा शब्दब्रह्म जुदा है और ये मकान आदिक सारे पदार्थ जुदे हैं । शब्दब्रह्मकी पर्यायें तो नहीं रही । वही ऐसा नहीं देखा जाता कि भिन्न चीजसे भिन्न चीजका उत्पाद हुआ तथा जो दूसरेके स्वभावका आश्रय न करे और उसे तद्रूप करे । जैसे कपडा बनना है तो यह कपडा मिट्टीसे न्यारा बना ना, तो कपडेको कोई मिट्टीरूप कह देगा क्या ? ऐसे ही ज्ञान भगवानको व इन घटपट आदिकोको शब्दरूप कैसे कह देगे ? शब्दरूप जुदा है और यह विश्व जुदा है, फिर शब्दब्रह्मकी पर्याय नहीं कह सकते । यदि यह कहे कि ये जितने भी कार्य बनते हैं महल मकान आदि ये सब शब्द ब्रह्मसे अभिन्न हैं ता फिर शब्दब्रह्म अनादि निघन न रहा । अर्थात् जैसे ये पदार्थ उत्पन्न होते, नष्ट होते तो उसके साथ शब्दब्रह्म भी उत्पन्न होगा, नष्ट होगा । फिर शब्द ब्रह्म कभी नित्य नहीं रह सकता ।

विभिन्न विचित्र विलक्षण जगतकी अभेद एकरूप सावृतिक शब्दब्रह्म से अनुत्पत्ति देखिये एक ऐसा भी विलक्षण सिद्धान्त है कि जैसे कोई लोग मानते है कि ईश्वरसे जगत् बना है, यो ही कोई यः मानते हैं कि शब्दसे ससार बना है । सारा ससार शब्दरूप है लेकिन यह बात न किसी प्रत्यक्षसे सिद्ध है और न किसी प्रमाणसे । सब पदार्थ शब्दरहित नजर आते हैं । शब्द भी एक अलग चीज है, पदार्थ भी अलग चीज है । तो शब्दब्रह्मवादका सिद्धान्त शब्दब्रह्मको अनादि निघन मानता है, एक स्वभाव मानता है । तो यहा शब्द ब्रह्मवादी कह रहे हैं कि यह जो सारा जगत है यह शब्दसे अतिरिक्त और कुछ नहीं है ऐसा माननेका कारण उन्होंने यह समझा है कि जिस पदार्थको हम जानते हैं, निरखते हैं तो जाननेके साथ उस पदार्थके नाम बगैरहृ हृदयमें उठ आते है । तो इससे उन्होंने यह सिद्ध किया कि पदार्थ सब शब्दरूप हैं तभी तो पदार्थके जाननेके साथ ही शब्द उठ आया करते हैं । किन्तु जैन सिद्धान्त यह कहता है कि ये पदार्थ इनकी वर्णणायें इनका पिण्ड कुछ न्यारे मँटरसे बना है और शब्दकी उत्पत्ति किसी न्यारे मँटरसे बनी है, ये जुदे-जुदे पुद्गल हैं तो

यहाँ जो उतते पूछ जा रहा कि यदि शब्दसे ही इस जगतकी उत्पत्ति हुई है तो फिर यह सारा जगत् विचित्र क्यों माना जाता है ? शब्दब्रह्म तो एक है ।

शब्दब्रह्मकी कल्पनामें अविद्या, लोकव्यवस्था, ज्ञानज्योतिकी अभिद्धि जैसे ईश्वरसे अगर यह जगत् बन गया तो ईश्वर तो एकरूप है फिर ये नाना रूप कैसे बन गए ? ऐसा प्रश्न किया जा सकता है ना ? इस प्रकार जो मानते हैं वे शब्दब्रह्म से जगत् उत्पन्न होता है तो शब्दब्रह्मको तो एक स्वभाव माना है फिर यह जगत् नानारूप क्यों हो गया ? तो इसके उत्तरमें पूर्वपक्षकार यह सिद्धान्त रख रहे हैं कि यद्यपि शब्दब्रह्म अनादिनिघन है अभिन्न स्वभाव है लेकिन इन जीवोपर अविद्याका अन्धकार लगा है इस कारण उन्हें उत्पत्ति विनाशकी तरह नाना कार्य और विचित्रताएँ मालूम पड़ रही हैं । जैसे ब्रह्मवादी भी यह कहते कि जगत्में केवल एक ब्रह्म है और ये जो नाना कार्य हैं ये सब मिथ्या है, झूठ हैं, स्वप्नवत् हैं, इन्द्रजाल है । इसी तरह यह कह रहे हैं कि तत्त्व तो एक शब्दब्रह्म है फिर ये नाना कार्य-जो विचित्र नजर आ रहे हैं ये अज्ञानके कारण नजर आते हैं । हम विषयमें वे एक दृष्टान्त दे रहे हैं कि जैसे आकाश तो एकस्वरूप है, विशुद्ध है लेकिन जिनकी आँखोंमें तिमिर रोग हो जाता है उन्हें ऐसा लगता है कि नाना रेखाओंसे यह आकाश बना है । इस आकाशमें उन्हें रेखाएँ रेखाएँ ही नजर आती हैं । तो ऐसे तिमिर रोगवालेको आकाश में चित्र-विचित्र रेखाएँ मालूम होनी हैं । इसी तरह शब्दब्रह्म तो निर्मल है, निर्विकार है किन्तु अज्ञानसे, कल्पतासे प्राप्त हुआ यह सारा जगत् विचित्र-भिन्न रूप दिखाई देने लगता है । आचार्यदेव समाधान कर रहे हैं कि ये सारी तुम्हारी बातें मनगढ़न्त हैं । इस तत्त्वमें कोई प्रमाण नहीं है । शब्दब्रह्मका स्वरूप जो बताया कि शब्दब्रह्म स्वभावी है, नित्य है, वह न तो प्रत्यक्षसे जाननेमें आ रहा और न अन्य प्रमाणोंसे जाननेमें आ रहा । सारे पदार्थ न्यारे-न्यारे केवल पदार्थ ही दिखते हैं । यह पुस्तक है, यह चौकी है, यह मकान है ये सारे पदार्थ न्यारे-न्यारे दीखते हैं शब्द कहाँ नजर आते शब्द कोई एक आधारभूत चीज नहीं है । आधारभूत चीजें तो ६ द्रव्यो जातियोंमें हैं । जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म आकाश और काल ।

स्याद्वाद शासनमें वस्तुस्वरूपके यथार्थ प्रकाशकी प्रधानता जैन सिद्धान्तमें कितनी स्पष्टतासे तत्त्वका स्वरूप बताया है । कोई यदि यह पूछे कि नियम ब्रत तप तो और लोग भी करते हैं, जैन भी करते हैं, हिंसा, झूठ आदिकका निषेध और लोग भी कहते हैं, जैन सिद्धान्त भी करता है । जैन सिद्धान्तमें ऐसी खास बात क्या है जो अन्यत्र न पायी जाय ? तो जैन सिद्धान्तमें सबसे मुख्य चीज है पदार्थके स्वरूप का यथार्थ निर्णय । देखिये ६ जातिके पदार्थ माने हैं- जीव, पुद्गल, धर्म अधर्म आकाश और काल । तो जाति वह होती है कि जिसमें उस जातिकी सब चीजे आ जायें कोई छूटे नहीं । और दूसरी जातिका उसमें कुछ आये नहीं तब तो जाति बनती



जातिके बननेका कायदा ही यह है कि उस जातिके सब पदार्थ जन्ममें आ जायें और भिन्न जातिका पदार्थ न आने पायें तब वह जाति बनती है। ता जीव बहनेमें जितने पैदा हो वे भी आ गए। परमात्मा भी आत्मा है और समाजी भी आत्मा है, पशु-पक्षी आदि जिनमें भिन्नत रहके आत्मा है वे सब जीव जातिके आ गए। जो भी अचेतन हैं, पुद्गल है वे सब जीवों में हैं। जो जीव जुदा है पुद्गल जुदा है पुद्गलका स्वरूप है जिममें रूप, रस, गन्ध, स्पर्श पाया जाय। तो पुद्गलमें सभी पुद्गल आ गए। द्रव्य भी पुद्गल है और ये जो दिग्गते पदार्थ हैं ये भी पुद्गल हैं। जीवके माय जो सूक्ष्म कर्मोंकी उपाधि लगी है वह भी पुद्गल है। जीवके माय जो धरीरकी उपाधि लगी है, वह भी पुद्गल है। जैसे ही धर्म, अधर्म, आकाश काल भी स्वतंत्र स्वतंत्र पदार्थ हैं।

द्रव्य जातिया—जैसे अन्य लोग चायका आगिक पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु इन चार तत्वोंको पृथा-जुदा मानते हैं, पर पृथ्वी कभी जल बन सकता है, जल के परमाणु कभी अग्नि बन सकते हैं, अग्नि कभी वायु बन सकती है, ये चारों कालान्तरमें बदल सकते हैं इस कारण इनकी मुख्य जाति नहीं है, एक पुद्गल ही जाति है। धर्म द्रव्य एक ऐसा द्रव्य है जो चलते हुये जीव पुद्गलको चलानेमें सहायक होता है। जल ईंधन है, सूक्ष्म है, सर्वत्र व्यापक है, जिमके बिना गति नहीं हो सकती। जिमके सम्बन्धमें वैज्ञानिक भी अनुभव करते हैं कि आकाशमें कुछ श्रेणियां हैं जिनके सहारे पदार्थ चला करते हैं। अधर्म द्रव्य वह है जो जीव पुद्गलके ठहरनेमें मदद करे आकाश यह है ही। काल द्रव्य पदार्थके परिणाममें सहायक है। जैसे २४ घंटे न गुजरें तो वह कार्य न बने जो २४ घंटे गुजरनेसे बनता है। जैसे यहां से दिल्ली जाना है रेलसे तो तीन घंटे गुजरे सभी तो दिल्ली पहुंचेगे। तो यह कालका उपकार है कि पदार्थोंका परिणाम होता रहता है।

पदार्थोंका स्वरूपास्तित्व—भैया ! पदार्थ ६ जातिके होते हैं, लेकिन धर्म, अधर्म, आकाश तो एक एक ही हैं, किन्तु जीव व पुद्गल अनन्त हैं व काल असंख्य है। जीव जातिके जीव अनन्त हैं, सबके कर्म अलग-अलग परिणामते हैं, सबके कर्म अलग-अलग हैं, जन्म-मरण भी सबका अलग-अलग है। तो ये सब जीव अनन्त हैं, ये समस्त जीव ही ज्ञानके प्रतापसे तपश्चरणके प्रतापसे मुक्त होते हैं। अनन्त जीव मोक्ष गये हैं और उनसे अनन्त गुने ससारमें है। तो जीव जातिके अनन्त जीव आ गए वे सब स्वतन्त्र स्वतन्त्र हैं क्योंकि प्रत्येक पदार्थ अपने ही स्वरूपसे है परके स्वरूपसे नहीं है। यह बात सब पदार्थोंमें पायी जाती है। हृष्टान्तके लिए यह चौकी है, यह पुस्तक है तो चौकीकी सत्ता पुस्तकके रूप है या चौकीके ही रूपसे है ? चौकीरूपसे ही है। अगर चौकीकी सत्ता पुस्तकके रूपमें हो जाय तो न चौकी ही रही और न पुस्तक ही रही। इसी तरह जगतमें एक-एक परमाणु प्रत्येक स्कन्ध, प्रत्येक जीव ये सब केवल

अपनी—अपनी सत्तामे है । कोई पदार्थ किसी दूसरे पदार्थकी सत्तामे हो जाय, दूसरेके रूपसे सत् बन जाय तो न यह रहा न वह रहा । जो भी पदार्थ है वे अपने—अपने अस्तित्वसे है, अपने स्वरूपसे है, परके स्वरूपसे नहीं ।

स्वरूपपरिचयका साधन—स्वरूप विदित होता है चार विभागोमे, द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव । जैसे चौकीका जो पिण्ड है वह द्रव्य है । जितनेमे फैली है वह क्षेत्र है । चौकीका जो परिणामन है वह चौकीका काल है, और चौकीमे जो शक्ति है, गुण है वह चौकीका भाव है । तो चौकीका द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव चौकीमे है, पुस्तक का पुस्तकमे है । तो इसका अर्थ यह भी तो निकला कि चौकी अपने परिणामनसे परिणामनी है पुस्तकके परिणामनसे नहीं परिणामती । आपने मान लो कोई गालीला शब्द दिया और हम दु खी हुए तो हम आपके शब्दसे दु खी नहीं हुए । आपके परिणामनमे दु खी नहीं हुए, किन्तु हम अपनेमे कल्पनाएँ बनाते और अपनेपर घटाते तो हम अपने ही परिणामनसे दु खी हो जाते, आपके परिणामनसे दु खी नहीं होते । तत्त्व यह कहा है और इससे भेद विज्ञानकी दिशा मिलनी है व निर्मोहता प्रकट होती है । तो मोह दूर करनेका सही उपाय जैन सिद्धान्तमे मिलता है ।

स्वरूपास्तित्वके यथार्थ बोध बिना मोहसकटका मिटना असम्भव— भैया ! ऊपरी बातें सुनकर तो मोह दूर नहीं होता । जैसे परिवार आपत्तिका घर है । रथी पुत्रादिक नरक आदिक दुर्गंतियोमे पठाने वाले है, सब स्वार्थके साथी है, बातोको सुनकर मोह दूर नहीं होता । मूलसे मोह तो तब गलेगा जब स्पष्ट यह नजर आयेगा कि प्रत्येक पदार्थ बिल्कुल भिन्न—भिन्न हैं । एकका दूसरा कुछ ही ही नहीं सकता । यह बात स्पष्ट ज्ञानमे आये तो मोह गल सकता है । मोहका ही ससार है । मोहसे ही सारे क्लेश हैं । मोह मिटे तो मोक्ष होता है । मोह न मिटे जो जन्म—मरण की परम्परा चलती ही रहेगी । मोह करके पशु पक्षी कीट मकोडा आदिक पर्यायोमे ही रहते रहे तो फिर कल्याणका अवसर कब मिल पायगा ? इन सगय जो नर भव की हम आपको स्थिति मिली है वह बड़े सोभाग्य और सन्तोषकी बात है । हमे चाहिए अपने आपमे सन्तोष भाव लाये, सन्तुष्ट रहा करे हर बातोमे यह गुण उत्पन्न करे क्योंकि सन्तुष्ट न रहे, कोई तृष्णा जगायी, कल्पनाएँ बनायी, चिन्ताएँ बनायी तो उससे आत्माको कुछ भी लाभ प्राप्त न होगा ।

घनावश्यक वैभव— जो भी यहाँ वैभव मिला है उसे यह जरूरतसे ज्यादा है यह मोचना चाहिए । यह बात दूसरोपर घटाकर जल्दी समझमे आ जाती है, अपने आपपर घटानेसे शक्ति होगी । जैसे बिजला है साढ़ू जी हैं उनके पास वैभव जरूरतसे ज्यादा है या नहीं ? अरे चाहिए सिर्फ पेटके लिए दो रोटियाँ और ठंडसे बचनेके लिए दो मोटे कपड़े । इनके अनिश्चित ऐसी मौन तो जरूरतें हैं जो अन्यन्त आवश्यक है,

जिनके बिना हम आपका काम हो नहीं चल सकता है ? जो जिसके पास जो भी वैभव है वह जरूरतसे ज्यादा है ऐसा मोचना चाहिए । जरूरतकी चीजोंमें मुख्य दो बातें हैं—भूख प्यास शान्त रहे और सर्दी गर्मी न लगे । उनके सिवाय ऐसी कोई खास बात नहीं है जिसके बिना काम न बने । रही इस आयामयी ससारमें अपनी पेजीशन बनानेकी बात तो इसमें तो वैभव कितना चाहिए इसकी कुछ भी हद नहीं है । जिन-जिनके गीठे रात दिन चिन्ता की जाती है वे सब एक दिन नष्ट हो जायेंगे । जरूरतकी दृष्टिसे देखिये कोई हजारपति पुरुष है तो उसके भी जरूरतसे ज्यादा धन है कि नहीं ? इस बातको समझनेके लिए अन्य जो बहुतसे गरीब लोग हैं उन्हें ले लीजिए । उनकी भी जरूरतें पूरी होती हैं कि नहीं ? जिसके पास ५ बीघा जमीन है उसके भी पास जरूरतसे ज्यादा है क्योंकि जिसके पास दो ही बीघा जमीन है उसका भी काम चलता है कि नहीं ? तो जिसके पास जो भी है वह जरूरतसे ज्यादा है इसमें कुछ भी सदेह रखनेकी बात नहीं है । भैया ! पुण्यके अनुसार जो भी प्राप्त होता है उसमें ही अपनी व्यवस्था बना लें और उत्तरोत्तर धर्मपालनकी तृष्णा बनायें । बजाय विभूति की तृष्णाके धर्मपालन, ज्ञानार्जनकी तृष्णा बनाये । इससे लाभ है इसलिए इस बात को बता रहे हैं । जो भी अपने पास वैभव हो उसे जरूरतसे ज्यादा है ऐसा मान कर सन्तोष मनमें धारण करना चाहिए । क्योंकि, हमारा जीवन यदि सन्तोषपूर्ण नहीं है तो वह जीवन तो दुःखी है । सन्तोष आयगा सही ढङ्गसे तो इस भेद विज्ञानके बाद आयगा ।

शान्तिलाभमें जैन शासनकी अनुल देन--जैन शासनमें भेद विज्ञानकी बात जिस ढङ्गसे बतायी गयी है वह ढङ्ग अन्यत्र मिलता नहीं है शतएव जैन शासन की नवसे बड़ी देन है वस्तुस्वरूपका यथार्थ निर्णय । प्रत्येक पदार्थ अपने-अपने स्वरूपसे है ऐसी जानकारीमें यह तत्त्व निकला कि मुझे जो भी सुख दुःख होते हैं वे मेरे ही विचारोंमें होते हैं किमी अन्यके परिणामनके कारण मेरेमें सुख दुःख नहीं होते । हम ही अन्य पदार्थोंके प्रति कल्पनाएँ बनाकर सुखी अथवा दुःखी होते हैं । जैसे एक बेश्या गुजर गयी लोग मरघटमें लिए जा रहे हैं उसे देखकर कामी पुरुष संवत्ता है कि यदि यह कुछ दिन और जीवित रहती तो मैं इससे और प्रेम करता । एक साधु उसे देखकर सोचता है कि इसने बड़ी दुर्लभतासे यह मानव जीवन-पाया था और इसने सारा जीवन यो ही व्यसनमें पडकर खो दिया । यदि इस जीवनको तपश्चरणमें समयमें, ज्ञानमें, मत्प्य श्रद्धामें लगाती तो यह अपने जीवनको सफल कर लेती, साधु तो ऐसा सोचता है । मरघटमें जो कुत्ते और स्याल बगैरह हैं वे सोचते हैं कि यदि वे इससे फूके नहीं, यो ही छोड़ जायें तो हमारे १०-२० दिनका भोजन हो जायगा । तो तीन तरहके जीव हैं उनके तीन तरहके भाव हैं । इससे यह निर्णय हो कि हम जैसे अपने भाव बनाते हैं वैसे ही सुख दुःख पाते हैं । कोई प्रशंसा कर रहा हो तो उसमें कल्पनाएँ बनाकर हम सुखका अनुभव करते हैं और कोई निन्दा करता है तो उसमें कल्पनाएँ बनाकर हम दुःखका अनुभव करते हैं ।

आत्मकल्याणके अर्थ आत्मस्वच्छताका कर्तव्य— हम अपने ही विचारोंसे अपनेमे सुख दुःखका अनुभव करते हैं ऐसा जानकर हमें अपने आपकी सिद्धिकी जरूरत है, बाह्य पदार्थोंके अनुग्रह विग्रहकी जरूरत नहीं है। जैसे लोग कहते हैं कि कुवा नहीं छनता है अपना ही लोटा छनता है। तो यो समझो कि हम अपने आपमे ही अपने ज्ञानको बनायें, अपने आपका ही सत्य श्रद्धान बनायें, सबसे न्यारा ज्ञानमात्र अनुभव करने वाला बनायें तो हम सुखी हो जायेंगे। यह बात जो भी सत पुरुष अपने आपमे ढाल लेते हैं वे तो ससारसे पार हो जाते हैं और जो इस भेद विज्ञानको अपने चित्तमे नहीं बसा सकते वे ससारमे रलते हैं। मुक्ति का सत्य उपाय इस दर्शनसे प्राप्त हो सकता है। इस जैन दर्शनसे हम जितने उपकृत हुए, उस उपकारका बदना किसी भी प्रकार से नहीं चुकाया जा सकता है। तो हमारा काम है कि इन ग्रन्थोंके स्वाध्यायमे, ज्ञान की अर्जनामे हम अधिकाधिक अपना सब कुछ न्योछावर करें और एक ज्ञानकी बात समझ जायें तो समझ लीजिए कि हमने बहुत बड़ा वैभव प्राप्त किया।

एकान्तवादमे योगिपुरुष और योगकी असिद्धि— यह विश्व ६ जातिके पदार्थोंका समूह है—जीव, पुद्गल, घर्म, अघर्म, आकाश और काल। इन पदार्थोंमेसे किसी भी एक पदार्थके किसी घर्मकी पुरुष्यता देकर अनेक दार्शनिकोंने अपने जुदे-जुदे मतव्य बनाये हैं, शब्द ब्रह्मवादी एक शब्द वर्गगणानात्मक पुद्गलके शब्द परिणामनकी व अपने अन्तर्जल्पकी दिशाका हठ करके यह कह रहा है कि सारा जगत शब्दरूप है। शब्दके सिवाय दुनियामे अन्य कुछ नहीं है। जो भी पदार्थ दिखते हैं, वे सब शब्दमय हैं। तो उनसे पूछा गया कि ऐसा तो किसीको नजर नहीं आता कि सारे पदार्थ शब्द रूप हैं। तो इसपर वे उत्तर देते हैं कि जो बड़े योगी पुरुष होते हैं। जो बड़े घर्म कार्यमे लगे हैं भोक्ष और स्वर्गके फलको देने वाले घमसे त्रिनका चित्त अनुगृहीत हुआ है ऐसे योगी ही इस शब्द ब्रह्मको देख पाते हैं। यह कहना भी उनका ठीक नहीं, क्योंकि जब सब कुछ शब्दरूप ही है तो फिर योगी अलगसे आये कैसे? इस शब्द ब्रह्मवादीने यह कहा है कि सब पदार्थ शब्दरूप है, जो भी हमें नजर आया। जो भी हमें ज्ञात हुआ वह सब शब्दरूप हुआ। तो जब शब्द ब्रह्म ही है तो योगी भी वही एक नित्य शब्द ब्रह्म हुआ, वास्तविक योगी तो नहीं रहे जिससे यह कह सकें कि वे देखते हैं। यदि शब्दात्मक ब्रह्मके ज्ञानमे योगियोंका व्यापार हो तभी तो देखनेकी बात कही जा सकती। शब्द ब्रह्मको तो नित्य मानते हैं फिर उसमे विकल्प हो ही नहीं सकते। तो यह जगत शब्दरूप है यह सिद्ध नहीं हंता।

एकान्तवादमें अविद्या व विश्वकी असिद्धि— यह जगत जीव, पुद्गल, घर्म, अघर्म, आकाश और काल इन द्रव्यरूप है और उनमे जो आत्मा नामक द्रव्य है वह ज्ञानरूप है, उससे तो ज्ञान परिणामन बनता है और बाकी पदार्थ केवल ज्ञेयरूप है। यो है विश्वकी व्यवस्था, न कि सारा विश्व शब्द ब्रह्म ही और फिर उसकी पर्यायि

हो । और, जो यह कहते हैं कि लोगोको अविद्यासे, अज्ञानसे ऐसा लग रहा है कि ये भीट भीती आदिक पदार्थ नही हैं, यह तो एक शब्दब्रह्म ही है ऐसा कहना भी ठीक यो नही है कि 'अविद्या भी' तो शब्दब्रह्म ही हुई । जो कुछ है वह सब शब्दब्रह्म है तो अविद्या अलगसे कुछ चीज नही हुई फिर वह शब्द प्रतिभासका कारण कैसे बना ? आकाशमे कभी-कभी रेखायें सी दीखती हैं उमे, जिसको तिमिर रोग होता है तो तिमिर रोग तो कोई अन्न था है कुछ चीज है, आँखोका रोग है सो आकाशमे रेखायें दिखने लगती हैं, मगर अविद्या तो कुछ चीज ही नही है तब तुम्हारा दृष्टान्त दाष्टान्त से मेल नही खाता । यह जगत शब्दात्मक नही है ।

शब्दब्रह्मकी अनुमानसे भी असिद्धि - इस ग्रन्थमें प्रमाणका स्वरूप चल रहा है इस प्रकारमे । प्रमाण किसे कहते हैं ? जो ज्ञान स्वपर पदार्थका निर्णय करा दे कि अमुक तत्त्व ऐसा ही है, जो हितकी प्राप्ति और अहितका पराहार करा दे वह ज्ञान प्रमाण रूप है । ऐसा कहनेपर शब्द ब्रह्मवादने यह कहा था कि ज्ञान प्रमाणरूप तो है किन्तु ज्ञान शब्द रचनासे अलग कुछ चीज नही है । तो जो शब्दात्मक है वही प्रमाण चीज है । इस सिद्धान्तके सम्बन्धमे बहुत विचार विमर्श किया गया । उससे शब्दब्रह्मकी सिद्धि नही होती । शायद यह कहो कि हम अनुमानसे शब्दब्रह्मका ज्ञान करने लगे तो अनुमान या तो कार्य लिङ्ग वाला हो या स्वभावादि लिङ्ग वाला हो । स्वभावरूप कारणरूप, कार्यरूप साधनसे ही तुम्हारे साध्यकी सिद्धि होती है क्योंकि अनुपलब्धि आदि साधनसे साध्यविज्ञानके अनुमान जिनके निषेधरूप हेतु बने वे तो माने ही नही गये हैं । तो यहा कोई कारण या कार्य ऐसा दीखता नही है कि जिससे हम जानें कि यह सारा विश्व शब्दरूप है और फिर शब्दब्रह्म तुम्हारा नित्य है, एक-स्वभावी है, उससे कार्यकी उत्पत्ति हो ही नही सकती । और यदि किसी नित्य पदार्थ से कार्य बनने लगे तो यह बतावो कि वे सब कार्य क्रमसे होंगे या एक साथ ? क्रमसे तो यो ठीक नही कि जब कारण समर्थ है, सदैव मौजूद है फिर क्रमसे होनेकी बात क्या ? सब एक साथ हो जाना चाहिए । और, एक साथ होते नजर नहीं आते । इस से किसी कार्यसे भी यह नही सिद्ध कर सकते कि जगतमे एक ही शब्दब्रह्म है, शब्द-भगवान है उससे इस जगतकी सृष्टि बनी है । कोई मानते हैं कि ज्ञानानन्द स्वरूप भगवान है और उससे इस जगतकी सृष्टि बनी, तो यहाँ मान रहे हैं कि केवल शब्द ही शब्दका नाम भगवान है और उससे जगतकी सृष्टि बनी । तो कार्य हेतु दे करके शब्दब्रह्मकी सिद्धि नही होती । और, स्वभावसे भी शब्दब्रह्मकी सिद्धि नही होती, क्योंकि स्वभाववान शब्दब्रह्म ही सिद्धि नही है तो स्वभावकी सिद्धि क्या होगी । जब कोई पदार्थ ही सिद्ध नही तो उसका स्वभावभूत धर्म क्या अलगसे मानोगे ?

विश्वविभाग—शब्दब्रह्म तत्त्वभूत नही, किन्तु यह मानो कि चेतन अचेतन ऐसे दो भागोमें विभक्त यह सारा विश्व है उसमे जो चेतन तत्त्व हैं वे सब जानने वाले

हैं और जाननेमे आते है और जो अचेतन तत्त्व हैं वे मात्र जाननेमे आते हैं । इस विश्वको तुम शब्दब्रह्मरूप न मानो । शब्दब्रह्म कोई अलग वस्तु नहीं है । ये शब्द जो सुनाई देते हैं ये एक पृथक् प्रकारकी वर्गणायें हैं । जो कुछ ये नजर आ रहे है ये शब्द नहीं हैं न ये शब्दके कारण है । शब्दका उपादान भूत शब्दवर्गणायें अलग ही होती जो सर्वत्र व्यापक हैं । जब किसी पदार्थकी टक्कर और किसी प्रकारका वियोग होता है तो उन सब वर्गणायोसे शब्दका विकास होने लगता है । तो वह शब्द अलग वस्तु है । सारा विश्व शब्दमय न हो जायगा । तब यह तुम्होरा जो कहना था कि समस्त भाव शब्दके आकारसे ब्रह्म हैं सो वे शब्दमय हैं क्योंकि जो जिस आकारमे बधे हुए हैं वे तन्मय हुआ करते है । हम जब किन्ही पदार्थको जानते हैं तो जाननेके साथ ही भीतरमे शब्द भी उठ जाते है तो मालूम होता है कि वे पदार्थ सारे शब्दरूप है । भीट देखा तो भीटका ज्ञान करते ही चित्तमे भीट ऐसा शब्द उठ जाता तो मालूम होता कि यह भीट शब्दरूप है । जो जिस आकारमे अनुस्यूत होता है वह उसमे तन्मय होता है । जैसे घडा दिया आदिक ये सब मिट्टीका आकार रखते हैं तो ये मिट्टीमय प्रसिद्ध हैं इसी प्रकार जब इन पदार्थोका ज्ञान करते हैं तो शब्द उठते है । तो ये सारे पदार्थ शब्दमय हैं, ऐसा जो शब्दब्रह्मवादाने कहा है वह केवल कहना मात्र है क्योंकि शब्दाकार कहाँ कौन पदार्थ नजर आता ? प्रत्येक पदार्थ अपने-अपने सही सकलमे नजर आते है । पदार्थ जुदा है शब्द जुदा है । जैसे जब हम नीले पीले पदार्थोको जानते है तो शब्दरहित ही इन पदार्थोको जानते है । शब्द भीतरमें उठ जाते यह हमारा भीतर का परिणामन है और वहाँ भी जो मैं ज्ञानस्वरूप आत्मा हूँ उसमे तो अन्तर्जल्प भी नहीं होता है ।

शब्दकी पुद्गलद्रव्यपर्यायरूपता ये सारे पदार्थ शब्दरहित ही मनुष्योको जाननेमे आ रहे हैं । शब्दब्रह्म केवल काल्पनिक है वास्तविक चीज नहीं है अतएव शब्दब्रह्मकी सिद्धि नहीं है । न तो उनमे शब्दरूपता सिद्ध है न शब्दका आघार बन रहा है फिर भी जबरदस्ती तुम शब्दमय मानोये तो ऐसी कल्पनासे तो पारमाथिक शब्दब्रह्मकी सिद्धि नहीं हो सकती है । शब्द भी एक परिणामन है । जैसे यह पुद्गलका परिणामन है प्रकाश, उद्योत, बध, पतला होना, मोटा होना, उसका आकार बनना, पदार्थका न्यारा हो जाना, पदार्थका जुड़ जाना, ये पुद्गल द्रव्यकी पर्याये हैं वैसे ही शब्द उत्पन्न होना भी पुद्गल द्रव्यकी पर्यायें है, गुण पर्याय नहीं है किन्तु प्रदेश पर्याय है । गुणपर्याय तो चार प्रकारके है - रूप, रस, गन्ध, स्पर्श । पुद्गलमे गुण चार है- उनका जो भी परिणामन है वह गुण परिणामन है । इसके अतिरिक्त जो परिणामन ऐसे है कि कभी हो जाय कभी न हो जाय, उनका प्रतिपक्ष परिणामन भी नहीं है वे सब प्रदेशके परिणामन हैं । जैसे यह छाया हुई है तो यह छाया चौकीका परिणामन है । कहते तो यो हैं लोग कि यह हाथकी छाया है मगर वह छाया जिसका परिणामन है उसकी है, वह है यहाँ चौकी । हाथका निमित्त पाकर वह छाया बनी । चौकीपर जो

छाया बनी वह छाया रूप परिणामन चौकीका है। चौकीपर जो प्रकाश है वह प्रकाश परिणामन भी चौकीका है। कहते तो लोग यो हैं कि यह सूर्यका प्रकाश है इस कमरे में, सूर्य तो है लासो योजन दूर, उसका प्रकाश यहाँ कहाँ आ जायगा। यहाँ तो जिस वस्तुपर प्रकाश पडा है वह उस वस्तुका प्रकाश है। तो जैसे छाया प्रकाश ये सब पुद्गलके परिणामन हैं इसी तरह शब्द भी पुद्गलका परिणामन है। शब्द कोई भिन्न अलङ्कृत्य नहीं है।

शब्द और अर्थके तादात्म्यकी अभिवृद्धि शब्द ब्रह्मवादका यह सिद्धान्त है कि सारा विश्व शब्दरूप है और वह एकात्मक है लेकिन न तो एकात्मक नजर आ रहा है और न शब्दरूप नजर आ रहा है। प्रत्येक पदार्थ कभी एक दूसरेसे समानतामें मिल भी जाते कभी नहीं भी मिलते। यो भिन्न भिन्न प्रकारके नजर आते हैं, और मोटी बात तो यह है कि यदि ये शब्द पदार्थ शब्द स्वरूप होते तो इन पदार्थोंका ज्ञान होनेपर शब्दका भी तुरन्त ज्ञान होना चाहिये फिर तो जो बहिरे लोग हैं वे आखो से तो देखते हैं ना। तो जब पदार्थ शब्दरूप हैं तो उनको देख कर ही शब्दका भी ज्ञान बहिरोको हो जाना चाहिए। या शब्द और पदार्थ एक है तो जिस समयमे हम बोले पत्थर तो जिसको पत्थर शब्द सुननेमे आया है यो जो बोल रहा है उसको चोट लग जाना चाहिए क्योंकि शब्द और पदार्थ एक चीज मान ली है। आग बोले तो जल जाना चाहिए। तो यह तो बिल्कुल स्पष्ट बात है कि पदार्थ शब्दरूप नहीं मालूम होते। यह कल्पना हमने इसलिये उठाई कि धू कि जानने वाले ये साधारण पुरुष, छद्मस्थ मनुष्य पदार्थोंको जानते ही अपने भीतर कुछ न कुछ शब्दोंकी कल्पना कर लेते हैं। उस शब्द कल्पनाके कारण ऐसा ज्ञान होता कि प्रत्येक पदार्थ शब्दरूप पडे हुए है। पर, शब्दात्मक जगत नहीं है।

विश्व स्वतन्त्र अनन्त पदार्थोंका समूह - पदार्थ ६ जातिके हैं—जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल। जीव है अनन्तानन्त, पुद्गल हैं उनसे भी अनन्त गुने। धर्म, अधर्म और आकाश एक एक है व काल द्रव्य असख्यात हैं। विश्वके मायने है इन छहो जातिके पदार्थोंका समूह। चाहे विश्व कहो, चाहे छहो जातिके पदार्थोंका समूह कहो। विश्व, सर्व, सकल ये सब विश्व शब्दके पर्यायवाची शब्द हैं। विश्व कुछ अलग, बात नहीं है। तो ये समस्त पदार्थ स्वतन्त्र हैं, अपना अपना स्वरूप रखते हैं, क्योंकि प्रत्येकका द्रव्य, क्षेत्र, काल, भाव न्यारा न्यारा है। यदि इस प्रकार की दृष्टि बन जाय कि प्रत्येक पदार्थ अपना स्वतन्त्र अस्तित्व रखता है तो - उसका मोह छिन्न हो सकता है।

भेदविज्ञानसे मोहका प्रक्षय - मोह मिटानेके लिए प्रायः सभी लोगोंने अपनी अपनी बुद्धिके अनुसार उपाय निकाले हैं। किन्हींने यह उपाय निकाला है कि यह सारी दुनिया ईश्वरका बगीचा है, इसमे मेरा कुछ नहीं है इस कारण मोह छोड़ो

ईश्वरकी सब चीजे है, हमारा कुछ नहीं यो विचारकर मोहको दूर करनेका प्रयत्न किया है। प्रयत्न तो किया है लेकिन अज्ञान अधकार इसमें और आ गया है। इस ईश्वरके बगीचेकी मान्यतामें उन्होंने अपने स्वरूपको नहीं समझा है। यह मोहको दूर करनेका उपाय नहीं है। लौकिक जन प्राय ऊपरी ढंगसे यह कहकर मोहको दूर करना चाहते हैं कि सब भिन्न हैं, कि न्यारे हैं, सब खुदगर्भ है, किपीका साथी नहीं है, सब धोखा है कोई किसीका होता नहीं, ऐसा सोचकर वे मोहको दूर करना चाहते हैं। यद्यपि ऐसा सोचनेमें पहिले मतव्यसे कुछ ठीक है कि यह विश्व ईश्वरका बगीचा है हमारा कुछ नहीं, वहाँ तो तात्त्विक बात आयी न थी, यहाँ कुछ ठीक है। लेकिन ऐसा सोचनेमें भी केवल ऊपरी ऊपरी चिन्तन है। मूलमें ये भिन्न भिन्न मान्यता पडे यह बात तब ही विदित हो सकती है जब यह विदित हो जाय कि सबका अस्तित्व न्यारा न्यारा है किसी पदार्थसे किसी दूसरेकी त्रिकाल कोई क्रिया नहीं होती। निमित्त नैमित्तिक भावमें यह बात पडी हुई है कि अमुक किसी पदार्थका निमित्त पाकर, सन्निधान, पाकर दूसरा पदार्थ खुद परिणामता है। निमित्त खुद उपादानके रूपमें नहीं परिणामता। इसी तरह उनके प्रदेश भी न्यारे हैं, उनका पिण्ड भी न्यारा है, उनका भाव और स्वरूप भी न्यारा है इस प्रकारका न्यारापन विदित हो तो वह है एक मौलिक भेदविज्ञान। और, उससे फिर मोहके छूटनेका अवसर प्राप्त होता है।

मोहसे विश्वविडम्बना—भैया ! मोह ही एक विपदा है। यद्यपि सभी जीव ज्ञानानन्द स्वरूप हैं लेकिन विडम्बना यह बन रही है कि इस ससारमें रूल रहे हैं, शरीर ग्रहण कर रहे हैं, सम्मान, अपमान, सुख दुःखकी अनेक विडम्बनाएँ बन रही हैं। ये सब आपत्तियाँ क्यों लगी हैं ? उनका कारण है कि इस जीवमें एक मोह भाव उत्पन्न हुआ है। अपना जो सहज स्वरूप है उसमें तो आत्मतत्त्वकी प्रतीति न की और जो भी समागम-सङ्ग प्रसङ्ग मिले उनमें यह मैं हूँ, इस प्रकारकी प्रतीति करता है। इस अज्ञानके कारण इस जीवमें ये नाना दशायें बनती हैं और यह दुःखी होता है।

व्यावहारिक धर्मकर्तव्यका प्रयोजन निर्मोहताका लाभ—प्रभुमजन, स्वाध्याय, सामायिक, वृद्धसेवा आदिक जितने भी उपाय किए जाते हैं वे सब एक मोहके छोटनेके लिए किए जाते हैं। मेरे विकार दूर हो मैं निर्विकार रह सकूँ, सत्य प्रसन्नता तो निर्विकारतामें। किसी भी घटनाका प्रसंग सोचकर हम क्रोधमें बने रहे, गुस्सा आती रहे अथवा अभिमानमें आ जायें, कुछ भी मायाचार करें या किसी पदार्थ की लुब्धा लगे तो ऐसे कषाय भावमें रहकर क्या कोई प्रसन्नता लूटी जा सकती है ? वहाँ निर्मलता नहीं, प्रसन्नता नहीं, एक तरहसे बुझा हुआसा बना रहता है। अज्ञानसे बढ़कर और विपत्ति क्या है, सम्यक्त्वसे बढ़कर और वैभव क्या है सम्यक्त्व प्राप्तिके लिये अहङ्कारको तो बिल्कुल त्यागना पड़ेगा, पर तत्त्वोंमें परभावोंमें यह मैं हूँ, यह



मेरा है इस प्रकारका भाव रखकर या इस वाह्य कलासे मेरा बढप्पन है लोग हमे कुछ बता मानलें इससे हमारा श्रु गार है, ये सारी बातें स्वप्नवत् असार हैं। ये सब कल्पनाएँ अहकार हमसे विदा हो जाये तो हम उस सम्यक्त्वका आनन्द प्राप्त कर सकते हैं। तो समझिये कि दुनियाके लिए हम कुछ नहीं हैं। यह भाव हममे भरा हुआ हो तो हममे आनन्द प्रकट होगा, मुक्तिका आनन्द हमे विदित होगा। और यह बात सभी लोग जब चाहें तब कर सकते है क्योंकि हमारी बात है, हमारा विचार है, हमारी दृष्टि है। अपने आपमे बिना हिले टुले, बिना दिखावट, बनावट, सजावटके स्वयं अपनी दृष्टिके द्वारा अपने आपमे अपनेको यो निरख सकते हैं। इस कारण कोई इसमे कठिनाई नहीं है और करनेका कार्य यही है।

स्वरूपाचरणमे ज्ञानका सदुपयोग - भैया ! जान पाया है तो उसका सदुपयोग यही है कि हम अपने आपको यथार्थ सहजस्वरूपमे निरखते रहें। मैं तो यह हूँ। जो कुछ व्यवहारमे करने योग्य काम है वे यदि करनेकी परिस्थितिमें हैं तो सहज होते रहेगे। जिसके यह मौलिक सम्यग्ज्ञान है उस ज्ञानको तो बनाये रहनेका हमे यत्न करना चाहिए। मैं सबसे न्यारा केवल ज्ञानस्वरूप हूँ। यह एक ऐसा भाव है कि प्रथेक 'जुदी-जुदी परिस्थितियोंमे रहने वाले मनुष्य अपने क्षयोपशम और योग्यताके अनुसार इस भेद विज्ञानकी भावनाका लाभ लूट सकते हैं। कोई विघेष लाभ ले, कोई कम लाभ ले मगर कल्याणलाभ लेनेका उपाय भेदविज्ञान ही है। इस भेद विज्ञानके प्रतापमे ही आत्माका जो सहजस्वप है उसमे अभेद स्थित होता है। स्वरूपाचरण चरित्रका मूल साधन तो भेद विज्ञान है। भेदविज्ञान हो तो अपने स्वरूपका परिचय बने कि मैं इन सब पर पदार्थोंसे जुदा हूँ। अपने स्वरूपका परिचय बने तो स्वरूपमे स्थित रह सकते हैं और स्वरूपमे स्थित रहनेका नाम है स्वरूपाचरण। और मात्र स्वरूपाचरण ही एक जीवके कल्याणका साधन है।

स्वरूपाचरणके प्रयोग बिना विश्रामकी व परमात्मभक्तिकी असिद्धि— स्वरूपाचरण बिना जीवको विश्राम मिल नहीं सकता। पर पदार्थोंमे हम अपना उपयोग फसाया करे, उनको ग्रहण करनेकी आशा बनाया करें तो उस आशामे हम कभी सन्तुष्ट नहीं हो सकते, न हमे कभी अनिर्वचनीय आत्मीय आनन्द प्राप्त हो सकता है, और न हम यह भी ज्ञान कर सकते कि भगवानका स्वरूप क्या है। भगवानके स्वरूपकी तरह कुछ भी बात हमे अपने आपमे अनुभवमे न आये तो हम भगवानके स्वरूपका ज्ञान नहीं कर सकते। जो कुछ भी हम ज्ञान किया करते हैं सो अपने आपमें अनुभव करके ही किया करते हैं। और, फिर भगवानका स्वरूप जो ज्ञानस्वरूप है जो इन्द्रियसे अगोचर है, इन्द्रियको कितना ही फाडे उससे नहीं जाना जाता, उसका सम्बन्ध तो सीधे मेरे आत्मासे है, अर्थात् मैं अपने ज्ञान और आनन्दकी कुछ झलक लू किसी भी उपायमे तो उस झलकके मार्गसे हम यह पहिचान सकेंगे कि भगवानका यह

स्वरूप है इस सब कल्याण लाभके लिए हमें यह चाहिए कि हम पदार्थका यथार्थ ज्ञान करे और भेद विज्ञान अपना दृढ बनाये ।

शब्दाद्वैतकी अनुमानसे सिद्धिके साधनका अभाव—भैया ! तत्त्व तो यही ज्ञानानन्दस्वरूप अन्तस्तत्त्व है । शब्दब्रह्म मूल तत्त्व नहीं है । शब्दरचना तो शब्दवर्गणा जातिके पुद्गल स्कन्धोकी परिणति है । जीव पुद्गल धर्म अधर्म आकाश और काल जातिमें साधारण धर्मरूप पाये जाने वाले तत्त्वकी सग्रहदृष्टिमें भी कुछ माना जाय तो उसे सद् ब्रह्म कह सकते हैं सो वः भी तिर्यक् सामान्यकी दृष्टिकी बात वह भी अखण्ड कोई सद् ब्रह्म नहीं है । शब्दमयनाकी कोरी कल्पना ही है । विश्वके शब्दात्मकताकी सिद्धि न तो प्रत्यक्षसे हो सकती है और न अनुमानसे हो सकती है । शब्दब्रह्म साध्यकी सिद्धिका साधन न तो कोई कार्यरूप लिङ्ग है, न स्वभावरूप लिङ्ग है और न कारणरूप लिङ्ग है । कार्यकारणरूप साधन माननेसे शब्दब्रह्मकी अनित्यता व नानारूपताकी प्रसक्ति हो जायगी जो कि शब्दब्रह्मवादियोंको अनिष्ट है । स्वभाव-लिङ्ग स्वभाववान्के होनपर ही बन सकता सो स्वभाववान् शब्दब्रह्म ही असिद्ध है । धर्मिके असिद्ध होनेपर स्वभावभूत धर्म कैसे स्वतन्त्ररूपसे मान लिया जावे । यो विचार करनेपर अनुमानमें भी शब्दब्रह्मकी सिद्धि नहीं होती ।

शब्दब्रह्मकी आगमसे भी असिद्धि—आगमसे भी शब्दब्रह्मकी सिद्धि नहीं होती, क्योंकि जो तुम्हारा आगम है जिसमें कि यह सब बखान किया गया हो कि सब कुछ यह ब्रह्म ही है अन्य कुछ नहीं इत्यादि वह आगम ब्रह्मसे भिन्न है या अभिन्न है । यदि भिन्न है तो लो यही द्वैत हो गया, आगम तो शब्दब्रह्मरूप है नहीं, फिर शब्दाद्वैत कहाँ रहा । यदि शब्दब्रह्मसे आगम अभिन्न है तो जैय अभी शब्दब्रह्मकी असिद्धि है ऐसे ही आगमकी असिद्धि रही । सो विश्वकी शब्दात्मकताकी सिद्धि आगमसे भी नहीं हो सकती है ।

व्यवसायात्मक ज्ञानके प्रमाणत्वकी असिद्धि—यहाँ प्रकरण प्रमाणके स्वरूपका चल रहा है । प.युत बात यह है कि प्रमाणका स्वरूप "स्व और अनूर्व अर्थ का व्यवसायात्मक ज्ञान" बताया गया है । जिसमें क्षणिकवादियोंने तो यह कहा था कि ज्ञान तो प्रमाण है, किन्तु व्यवसायात्मक ज्ञान, प्रमाण नहीं है, वह तो मिथ्या प्रतिभास है, निर्विकल्प याने अव्यवसायात्मक स्वलक्षणमात्र ज्ञान प्रमाण है । इस मन्तव्यके निराकरणमें शब्दाद्वैतवादी यह कह रहे थे कि व्यवसायात्मक याने सविकल्प ज्ञान तो प्रमाण है, किन्तु शब्दानुविद्ध ही प्रत्यय (ज्ञान) होता है अतः सविकल्प ज्ञान का लक्षण शब्दानुविद्धता है और यो माननेपर मूलतत्त्व शब्दब्रह्म ही रहता है । यो शब्दाद्वैतवादमें शब्दानुविद्धतारूपमें ही व्यवसायात्मक प्रत्यय माना है । किन्तु यह मन्तव्य कोरी कल्पना है, युक्त नहीं है इसका सविस्तार वर्णन किया । यथार्थ बात यह ही है कि जो सशय, विपर्यय व अनध्यवसायरूप मिथ्याज्ञानका निवारण कर देता है ऐसा निर्णयात्मक ज्ञान ही प्रमाण है ।



# परीक्षामुखसूत्रप्रवचन

[ तृतीय भाग ]



प्रमाणप्रकरण—प्रमाण क्या चीज है ? इसका वर्णन चल रहा है । प्रमाण बताया है—जो स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय कराने वाला ज्ञान हो वह प्रमाण होता है । तो यहाँ विचार चल रहा है व्यवसायात्मक ज्ञान प्रमाण होता है इस बातपर । जो ज्ञान पदार्थका निर्णय कर रहा है कि पदार्थ ऐसा है और इसी निर्णयमे यह भी बात पडी हुई है कि इसमे हमारा हित है और इसमे हमारा अहित ? । तो जो हित को प्राप्ति कराये अहितका परिहार कराये वह ज्ञान प्रमाण होता है ।

व्यवसायात्मक ज्ञानको प्रमाण माननेमे शङ्काकारकी आपत्ति — व्यवसायात्मक ज्ञानकी प्रमाणातापर एक दार्शनिक यह आपत्ति कर रहा है कि व्यवसायात्मक ज्ञानको प्रमाण माननेपर तो सारे ज्ञान प्रमाण हो जायेगे क्योंकि जो भी ज्ञान होता है वह कुछ न कुछ तो निश्चय रखता ही है । पदार्थ है कुछ और जान लिया जाय कुछ तो भले ही और कुछ जान लिया हो, किन्तु वहाँ भी निश्चय तो है । जैसे पडी तो सीप है और हम जानते हैं कि यह चाँदी है तो कुछ निर्णय तो है ही । यदि व्यवसाय (निश्चय) करने वालेको प्रमाण माना जाय तो सारे ज्ञान निश्चयभूत होते हैं, सभी प्रमाण बन बैठेंगे तो विपर्यय ज्ञान फिर कुछ नहीं रहा । क्योंकि उल्टा ज्ञान भी कुछ न कुछ निर्णय तो बनाये हुए है, अथवा जिस किसी पदार्थको हमने जान लिया उस ही पदार्थको हम बार बार जाना करें—चौकी है, चौकी है, चौकी है, लगातार जाना करे तो ऐसा धारावाही ज्ञान भी प्रमाण बन बैठेगा, किन्तु तुम्हारे स्याद्वाद सिद्धान्तसे तो प्रमाण होगा अपूर्व अर्थ । नई बात जाने तो प्रमाण है । एक बार जाना चौकी, पर उसको बार बार जाननेकी रट लगायें तो अनेक बारका जानना इसमे प्रमाणपना नहीं रहा कहा, लेकिन निर्णय तो सभी ज्ञानोमे बसा है । बार बार जान रहे हैं उनमे भी निर्णय पडा हुआ है । तो धारावाही ज्ञान भी और विपरीत ज्ञान भी प्रमाण बन बैठेगा । और, जब उल्टा ज्ञान और धारावाही ज्ञान प्रमाण बन गये तो फिर व्यवहार न चल सकेगा । फिर हम व्यवहारमें किसे प्रमाण कहें और किसे अप्रमाण कहें ? सारे प्रमाण बन गए, अप्रमाण कुछ रहा ही नहीं तो व्यवहार कैसे चलेगा, इस कारणसे व्यवसायात्मक ज्ञान प्रमाण होता है यह बात समझमे ठीक नहीं बैठती कुछ और सोचना चाहिए ।

अपूर्व विशेषणसे धारावाही ज्ञानके प्रमाणत्वका निरास—व्यवसायात्मकताकी शङ्कापर आचार्य उत्तर देते हैं कि जो कुछ और सोचना चाहिए वह सोच कर ही तो कहा गया है। अपूर्व अर्थका जो निश्चय कराये उस ज्ञानको प्रमाण कहते हैं। केवल निश्चय करने वाले ज्ञानका नाम प्रमाण हमने नहीं कहा किन्तु नये सही पदार्थका ज्ञान कराने वालेको हम प्रमाण कहते हैं। यदि इतना ही कहे कि निश्चय करने वाले ज्ञानको प्रमाण कहते हैं तो सारे ज्ञान प्रमाण बन बैठेंगे क्योंकि निश्चय सारे ज्ञान रखते हैं, पर इसमें अपूर्व अर्थका विशेषण भी दिया है कि नये अर्थका निश्चय कराये वहज्ञान प्रमाण है। ता नवीन अर्थका निश्चय कराये यह कहकर तो धारावाही ज्ञानसे अलग किया है। धारावाही ज्ञान उसे कहते हैं कि एक बार जानने पर उस ही रूपमें बराबर जानते ही रहना इसका नाम है धारावाही ज्ञान। जैसे धाराका प्रवाह है तो वही है इसी तरह एक बार जान लिया अब उसको उस ही रूपमें उतने ढगसे बराबर जानना सो धारावाही है। यदि कुछ और विशेष जानकारी रखी जाय तो धारावाही नहीं। जैसे कमण्डलको जान लिया कि यह कमण्डल है अब इस ही बारेमें और और विशेष जाने यह लकड़ीका है। यह नारियलका है, यह समुद्रके किनारे पाया जाता है, यो जानकारिया करें तो धारावाही नहीं रहा। धारावाही तो तब था जब जितना जानें उतना ही बराबर जानते रहे पर विशेष-विशेष जाना तो धारावाही नहीं है। तो इस धारावाही ज्ञानको प्रमाण न माननेके लिये सूत्रमें अपूर्व शब्द दिया है।

अर्थ विशेषणसे विपर्यय ज्ञानका निरास—उल्टा ज्ञान प्रमाण न हो जाय इसकी रक्षाके लिये अर्थ विशेषण दिया है। जैसा पदार्थ है वैसा ही निश्चय करें तब ज्ञान प्रमाण है। पदार्थ तो है और कुछ और निश्चय कर रहे हैं और कुछ तो यद्यपि उसमें भी निश्चय पडा है लेकिन वह निश्चय पदार्थके अनुरूप नहीं है। पदार्थ है कुछ और निश्चय किया जा रहा है अन्य कुछ अतएव अप्रमाण है। विपर्यय ज्ञान तो पदार्थको विषय नहीं करता। पढी तो है रस्सी और जान लिया साप तो यथार्थ पदार्थ तो जाननेमें नहीं आया। तुम्हारी कल्पना बन गई अलगसे। तो पदार्थका ज्ञान होना सो प्रमाण है। पर पदार्थ तो है और कुछ जानते हैं और कुछ तो यो विपरीत ज्ञान प्रमाण नहीं है। जो जान लिया उससे कुछ विशेष नहीं जाना और वही वही जानते रहे याने धारावाही ज्ञान वह अविशेषवाही है अर्थात् जो समझा था उससे और कुछ अधिक न समझकर उसी उसीको रटते हैं वह अपूर्व शब्दके देनेसे अलग हो जाता है तथा अर्थ विशेषणसे विपर्यय ज्ञानकी प्रमाणाताका निराकरण हो जाता है।

अपूर्वार्थ विशेषणसे धारावाही ज्ञानके प्रमाणत्वका निराकरण व व्यवसायात्मक विशेषणसे सशय विपर्यय अनव्यवसाय ज्ञानका निराकरण—अथवा अपूर्व अर्थका विशेषणसे तो धारावाही ज्ञानका निषेध किया और व्यवसायात्मक

ज्ञान प्रमाण है इस मुख्य प्रतिपादनने सशय, विपर्यय, अनध्यवसाय इन तीनों समारो-  
पोका परिहार किया। सशय ज्ञान कहते हैं किसी पदार्थके सम्बन्धमें अनेक कोटिका  
ज्ञान बनाना कि यह पदार्थ ऐसा है या ऐसा। जैसे रस्सी पड़ी है और वहाँ दो कोटि  
का ज्ञान बने कि यह रस्सी है या साप है तो उसका नाम सशयज्ञान है। सशयज्ञान  
भ्रूठा ज्ञान है। इसी प्रकार है ता रस्सीपर जान रहे हैं कि यह साप ही है तो यह ज्ञान  
भी सही है क्या? यह भी तिथ्या है, क्योंकि पदार्थ है और कुछ, जान लिया और  
कुछ, यह ही गया विपर्ययज्ञान। इसी तरह किसी पदार्थके सम्बन्धमें कुछ तो प्रतिभास  
ही गया लेकिन उसका निर्णय कुछ नहीं हो पा रहा, जैसे रास्ता चलते हुयेमे कितने  
ही शब्द सुनाई देते हैं पर उन सबके बारेमें यह निर्णय नहीं बन सकता कि ये शब्द  
क्या हैं, किसका हैं, ऐसा अनध्यवसित ज्ञान अनध्यवसायसे ज्ञान होनेसे कहलाता है।  
यह अनध्यवसाय भी प्रमाण नहीं होता, किन्तु जिस ज्ञानमें सशय न हो, विपर्यय न  
हो, अनध्यवसाय न हो और सही अर्थका पूर्ण निश्चय कराने वाला हो वह ज्ञान  
प्रमाण होता है।

प्रमाण स्वरूपका सस्मरण - हम आप सब ज्ञान स्वरूप पदार्थ हैं। हम  
अपने ज्ञानकी ही बात न जान पाये तो हमने अपने लिये क्या किया? दूसरे वस्तुके  
स्वरूपका निर्णय प्रमाणसे होता है। तो प्रमाणको समझना तो चाहिए कि प्रमाण  
का तत्त्व क्या है? प्रमाणका स्वरूप समझ लेंगे तब ही हम वस्तुका ठीक-ठीक  
विचार कर सकेंगे। तो इस तरह यहाँ तक यह बात सिद्ध की है कि जो ज्ञान स्व  
अपूर्व अर्थका निश्चय कराये वह प्रमाण होता है। तो निश्चयात्मक ज्ञान ही प्रमाण  
होता है क्योंकि ऐसा ही ज्ञान सशय विपर्यय और अनध्यवसायको दूर करता है।

शङ्काकारद्वारा सशयके स्वरूपकी असिद्धका प्रयास—इस प्रसङ्गमें कोई  
यह कहते हैं कि सशय, विपर्यय और अनध्यवसाय य ज्ञान ही सिद्ध नहीं हैं। सशयका  
क्या स्वरूप? स्वरूप ही नहीं बनता फिर व्यवसायात्मक शब्द देकर तुम किस ज्ञान  
का निराकरण करते हो? सशय कहते किसे है कि किसी पदार्थमें कई विकल्प उठ  
जाना कि यह पदार्थ यह है कि यह है, सीप है या चादी है या काँच है? अनेक प्रकार  
के विकल्प उठ जाना तो सशय ज्ञान है। तो यह बतावो कि सशय ज्ञान जब हो रहा  
है तो उस सशय ज्ञानमें धर्मी प्रतिभासमें आ रहा है या धर्म? अर्थात् सशय ज्ञानमें  
वह समूचा पदार्थ आ रहा है या उस पदार्थका कोई धर्म ज्ञानमें आ रहा है? यह  
प्रश्न किया। यहाँ प्रतिपक्षी द्वारा प्रस्तुत सिद्धान्तके खिलाफ कहा जा रहा है कि  
सशय कोई चीज नहीं है। सशयका स्वरूप ही सिद्ध नहीं होता। अगर सशय है तो  
वह बतावो कि सशय ज्ञानमें वह पदार्थ पूरा ज्ञानमें आ रहा है या उस पदार्थका कोई  
अंश ज्ञानमें आ रहा है।

सशयज्ञानके स्वरूपकी असिद्धिमें धर्मी, धर्म, तात्त्विक, अतात्त्विक

विषयके विकल्प—सशय ज्ञानके विकल्पो द्वारा पूछनेका मतलब यहाँ यह है कि संशय नामकी कोई चीज ही नहीं है। वह व्यवसायात्मक विशेषणको व्यर्थ करनेके लिये सशय ज्ञानको उठाना चाहता है, पर सशय ज्ञान होता है। भले ही वह यथार्थ ज्ञान न हो, पर सशय नामका ज्ञान होता है दुनियामे। सब लोगोको अपनी प्रतीतिमे आ रहा है कि सशयात्मक भी ज्ञान हुआ करता है। सशय ज्ञानमे धर्मी प्रतिभास होता है या धर्म, अर्थात् पूरा पदार्थ। अगर पदार्थ प्रतिभासमे आ रहा है तो वह सही आ रहा है या झूठ ? यदि सही आ रहा है तो फिर सशय क्या रहा है ? जब तात्त्विक अर्थका ग्रहण कर लिया तो तात्त्विक अर्थका ग्रहण करने वाला ज्ञान तो प्रमाण है। जैसे हाथका तला हम जान रहे है तो यह तो सही है, प्रमाण है, झूठ क्या हो सकता है। यदि सशय ज्ञानमे तात्त्विक पदार्थ जाननेमे आ रहा है तो जानकारीमे तो वह ठीक ही हो गया। अगर अतात्त्विक ज्ञान समझमे आ रहा है तो वह अतात्त्विक अर्थ को विषय बनानेसे सशय भी आन्त रहा, सशय स्वय कुछ चीज नहीं रहा। जैसे जिस का कुछ बिगाड करना हो तो किसी भी प्रकार हो, कुछ न कुछ बिगाड कर दे चाहे काम बिल्कुल उल्टा हो जाय। उसे तो बिगाडसे मतलब है।

सशय ज्ञानके स्वरूपमे शब्दाका विवरण—यहा सशय ज्ञानके स्वरूपका बिगाड करनेकी दृष्टिसे एक दार्शनिक यह कह रहा है कि सशय ज्ञान कोई वस्तु ही नहीं है, फिर अप्रममाणकी बात क्या रही ? और वह इस शब्दसे सिद्ध कर रहा है कि सशय ज्ञानमे पदार्थ तो आया नहीं। यदि पदार्थका धर्म आये जैसे कि सुबह ५ बजे कोई घूमने जा रहा है, कुछ अचेरा उजेला है, रास्तेमे किसी खडे हुए ठूठमे यह भ्रम हो जाय कि यह आदमी है या ठूठ है, तो यहाँ पुरुष व ठूठका जो साधारण रूप से सभविता आकार ज्ञानमे आया है वह तो हुआ धर्म और जो भी वह चीज है वह है धर्मी। साधारण आकार प्रकार जाननेमे आया तो वह धर्म कहलाया। तो यह बतलावो कि सशय ज्ञानमे ठूठपना जाननेमे आ रहा या पुरुषपना जाननेमे आ रहा या दोनो बातें जाननेमे आ रही। यदि रास्तेमे ठूठपना जाननेमे आ रहा तो वह भी सही है या झूठ ? सही कहोगे तो सशय क्या अतात्त्विक कहोगे तो भी सशय क्या ? ऐसी ही धर्मकी बात भी तात्त्विक व अतात्त्विकके विकल्पसे खण्डित हो जायेंगे यदि कहो कि दोनो ही ज्ञानमे आ रहे सशय ज्ञान करने वाले पुरुषके ज्ञानमे ठूठपना और पुरुष पना दोनो रहे तो दोनो सही है या झूठ ? उसमे भी वही दोष है। यदि कहो कि उनमे एक धर्म तो तात्त्विक है और एक अतात्त्विक सशय ज्ञानमे वे दोनो बातें तराजू के बराबर तौल माफिक समान रूपसे आ रही है, जैसे कि पडी है सीप और जान रहे है कि सीप है या चाँदी तो ये दोनो तरहके ज्ञान एक तौल आ रहे है, सशयज्ञान मे तो जितने ज्ञान किए जाते हैं वे सब एक समान ६९ को तो सब एक बराबर है। इसपर वे समाधान देते ज्ञान आ रहा हो और एक अतात्त्विक हो यह बात

धर्म तात्त्विक और एक अतात्त्विक धर्म ये विद्वद्द वार्ते नही हो सकती । फिर भी उस का विषय कहेगे तो जो सही जाना वह सही हो गया, जो अतात्त्विक जाना वह सशय ज्ञान भ्रान्त हो गया । सशय खुद भ्रान्त हो गया तो सशय ज्ञानकी सिद्धि नही हुई ।

मीमांसामे ज्ञानविकल्पोका ही खण्डन-मण्डन—यह एक ज्ञानकी मीमांसा चल रही है कि सही ज्ञान किसे कहते हैं और झूठ ज्ञान किसे कहते हैं ? जब वस्तु-स्वरूपका विचार चलेगा, वादी और प्रतिवादी दोनों खड होकर अपनी-अपनी बात रखेंगे तो खण्डन-मण्डन कैसे बनेगा ? यो ही बनेगा कि दूसरेके ज्ञानमे दोष लगे कि तुम्हारा ज्ञान झूठा है और अपने ज्ञानमे दोष न लग सके । जब तक ज्ञानके बारेमे सच्चा ज्ञान क्या होता है ? और झूठा ज्ञान क्या होता है ? इनका स्वरूप न जान से तब तक वाद-विवाद क्या हो सकेंगे ? यहाँ एक वान और समझिये । कोई भी मनुष्य यदि किसी दूसरेकी बातका खण्डन करता है तो पदार्थका खण्डन नहीं करता किन्तु दूसरेकी कल्पनाओका खण्डन करता है कि आपमे जो ये कल्पनायें उठी है वे सही नही हैं । जैसे पडी तो है सीप और आप जान रहे हैं कि यह चाँदी है और हम आपको समझा रहे है कि यह चाँदी नही है यह सीप है और आप उसे चाँदी ही समझ रहे हैं तो आप यह बतावो कि हम खण्डन किसका कर रहे हैं ? हम किसी पदार्थका तो खण्डन कर नही रहे हम तो आपके अन्दर जो मिथ्या कल्पना उठी उसीका खण्डन कर रहे हैं । पदार्थका खण्डन कोई नही करता । पदार्थ यदि है तो उसका खण्डन क्या किया जाय ? वह तो है ही । और, पदार्थ यदि नही है तो उसका खण्डन क्या हो ? तो खण्डन जितने चलते हैं वे दूसरेके ज्ञानविकल्पोके खण्डन चला करते हैं, सच और झूठ पदार्थ नही झुग्रा करते, पदार्थ तो जो है सो है । है तो है और नही है तो नही है सच और झूठकी बात तो कल्पनामे लायी जाती हैं । पदार्थ जैसा है वैसी यदि आपकी कल्पना बनी तो कहेगे कि भाई आपका ज्ञान सच्चा है । और, पदार्थ है और भाँति, कल्पना बने और भाँति तो कहा जायेगा कि आपका ज्ञान झूटा है । तो ज्ञानमे ही तो सत्य और झूठकी बात आती है, पदार्थमे नही आती । तो उस ही ज्ञानकी मीमांसा की जा रही है ।

सशयस्वरूपकी असिद्धिके निरूपणसे प्रमाणकी निश्चयात्मकताके निरमनका प्रयास - ज्ञान सत्य कौन झुग्रा करता है ? तो प्रस्ताव यह रखा गया है कि जो ज्ञान सशय विपर्यय और अनध्यवसायको दूर कर दे और पदार्थका निश्चय कराये वह ज्ञान प्रमाण होता है वही शुद्ध ज्ञान कहलाता है । तो इसपर सशयके स्वरूपकी सिद्धिके विरोधमे एक दार्शनिक कह रहा है - बतावो, तुम्हारे सशय ज्ञानमे झलकता क्या है ? यदि कही कि सिद्धि अर्थ झलकता है तो वह भी वहा मौजूद है कि नहीं ? है तो सशय क्या ? इस तरहसे सशय आदिक ज्ञान कुछ भी चीज नहीं है, तब फिर निराकरण किसका हो, ऐसा एक दार्शनिक कह रहा है और सशय ज्ञानकी भाँति विपर्यय ज्ञान भी कुछ चीज नही है । विपरीत ज्ञान कहते हैं । उल्टे ज्ञान को

पदार्थ है प्रौर भाँति, न न रहे है और भाँति । तो इसके सम्बन्धमे बहुत बर्यौ न आ चुका कि विषय्य ज्ञान भी कुछ नही है । तब फिर तुम्हारा यह लक्षण नही बन सकता कि जो स्व और अपूर्व अर्थका निश्चयात्मक ज्ञान कराये सो प्रमाण है ।

सशयज्ञानके स्वरूपकी प्रसिद्धि देखिये । विचार करनेपर सशयादिक ज्ञानोके स्वरूपकी सिद्धि यथार्थ हो जाती है । जब सशयज्ञान होता है तब सर्वप्राणियों को अपने आप विदित होता है कि यह मेरा ज्ञान चलितप्रतिपत्तिरूप है । जिसमे अवगम चलित हो वही तो सशयज्ञान है । जिस ज्ञानमे निर्णय नही बसा वह ज्ञान खुद मे फिट बैठता ही नही, खुद विश्राम ले नही सकता । मिथ्या ज्ञान जब तक चलता है तब तक सही बुद्धि नही मिल सकती । जब ज्ञान सही हो तो आत्माको विश्राम मिलेगा । जैसे मान लो रास्तेमे पडी तो रस्ती है और जान रहे कि रस्ती है कि साँप है ? तो ऐसा जानने वाला भी घरमे विश्रामसे नही रह सकता अथवा जान लिया कि यह साँप है तो विश्रामसे नही रह सकता । यथार्थ ज्ञान जब हो गया कि यह रस्ती ही है तब उसको शान्ति उत्पन्न होती है । इसी तरह ससारका यह समूह, इसके सबध मे यो जानते रहे कि यह हमारे लिए सारभूत है या नही है, सशय ही करते रहे तो उसमे भी आत्मध्यान नही जनता और इस जगतको सारभूत मान ले तो यह उल्टा ज्ञान हो गया तो यहाँ भी आत्मध्यान नही बनता ।

अचलित प्रतिपत्तिके विना विश्रामका अलाभ—जब यह पूर्ण निर्णय हो जाना कि मेरे आत्माके सिवाय अन्य जितने भी पदार्थ मौजूद है वे इस आत्माके लिये सारभूत नही है । वे तो विकल्पके कारण बनेंगे और हमारे क्लेशके कारण बनेंगे । मेरे आत्माको मेरे ज्ञान स्वरूप यह आत्मतत्त्वका दर्शन होना ही शरण है, इसके अलावा बाकी जितने भी सग प्रसग विकल्प है वे सब मेरे लिये अहितकर हैं ऐसा खुदमे निर्णय बने तो विश्राम प्राप्त होता है । ऐसा विश्राम प्राप्त करनेके लिये हमे अपने ज्ञानका ज्ञान करना है हमे अपने स्वरूपका निर्णय करना है कि मैं देहसे न्यारा ज्ञान स्वरूप मात्र हूँ । जब कभी यह मनुष्य सर्व परभावसे हटकर अपने अन्त-रङ्गमे ऐसे निविकल्प तत्त्व स्वरूपपर मुके मैं तो यह हूँ, बस सब विकल्प सकल्प शान्त हो जायेंगे ।

अज्ञानके प्रमाणत्वका निराकरण - यह दर्शन शास्त्रका परीक्षामुखसूत्र ग्रन्थ है । इसमे ज्ञानकी परीक्षा की गई है कि कौनसा ज्ञान प्रमाण माना जाता है और कौनसे ज्ञान अप्रमाण माने जाते हैं । इस सम्बन्धमे सर्व प्रथम यह बताया गया है कि जो स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय कराने वाला ज्ञान है वहप्रमाण है अर्थात् ऐसा ज्ञान प्रमाण है जो ज्ञान खुदको भी जाने और नवीन नवीन पदार्थोंको भी जाने । इस सम्बन्धमे सर्वप्रथम यो अनेक दार्शनिकोंने ज्ञानपर ही आपत्ति उठायी थी । उनका



कहना था कि ज्ञान प्रमाण नहीं होता किन्तु जिन पदार्थके गृह्णसे ज्ञान बने उन पदार्थों का इकट्ठा हो जाना प्रमाण है या इन्द्रियका पदायसे जुड़ जाना प्रमाण है या इन्द्रिय हलन चलन होनेका नाम प्रमाण है । जैसे धार्वी खोली तो जानकारी हुई तो धार्वी का खुलना प्रमाण है । तो किसीने कहा कि अचेतन आत्माका व्यापार प्रमाण है । जो अज्ञानको प्रमाण बनानेकी कोशिशकी गई थी उसका निराकरण किया । ज्ञान प्रमाण है यह सिद्धान्त स्थापित हुआ ।

अव्यवसायात्मक ज्ञानके प्रमाणत्वका निराकरण—तब क्षणिकवादी यह कहने लगे कि ज्ञान तो प्रमाण है पर निर्णय करने वाला ज्ञान इप्रमाण है और जिस ज्ञानका निर्णय नहीं होता किन्तु एक स्व लक्षण मात्र भूलक है वह प्रमाण है और इसमें भी यह-युक्ति दी है कि जब पदार्थ क्षण-क्षणमें नष्ट होते हैं तो जिस क्षणमें पदार्थ है उस क्षणमें तो निर्णय हो नहीं पाता निर्णय होता है अगले समयमें । तो जिस समय निर्णय हो रहा है उस समय पदार्थ नहीं रहा तो निर्णयने असत्को जाना, सत तो उस क्षण था और नष्ट हो गया । जो असत्को जाने वह तो झूठा ज्ञान है । यह उनकी युक्ति थी, जिससे यह सिद्ध करना चाहा कि जो ज्ञान कुछ निश्चय करता है वह तो झूठा है और जिसमें कुछ भी निश्चय नहीं ज्ञान तो वह सच्चा है जो क्षणिक वादियोंने कहा है उसका निराकरण किया है । और इसका निराकरण निश्चयात्मक ज्ञानप्रमाण है इसकी सिद्धिमें किया । इसके बाद फिर एक शब्दाद्वैतवादी दार्शनिक कहने लगा कि निर्णय करने वाला ज्ञान तो प्रमाण है, पर निर्णयात्मक ज्ञान अलगसे कुछ नहीं है । जो भीतरमें शब्द उठते हैं वस वे शब्द ही प्रमाण है । जो शब्दातुबिद्वत्त्व प्रत्ययकी सिद्धिका यत्न किया उसका निराकरण किया ।

सहायज्ञानके स्वरूपकी विराघनाका प्रयास— इसके बाद फिर अनेक दार्शनिकोंने एक साथ यह आपत्ति उठाई कि निर्णय करने वाला ज्ञान प्रमाण है । क्योंकि उसमें सहाय, विपर्यय और अनध्यवसाय नहीं रहते, ऐसा जो जैनोंने कहा है तो यह तो तब बने जब सहाय विपर्यय, अनध्यवसाय भी कोई ज्ञान होता हो । उसका स्वरूप ही सिद्ध नहीं । ये दार्शनिक यह कह रहे हैं कि सहायज्ञान कुछ भी चीज नहीं होती । यह चर्चा अपने आपकी है और सभी ज्ञानरूप है, सभी जानकारी किया करते हैं । जानकारियोंमें क्या क्या ढङ्ग रहा करते हैं उनका इसमें विवेचन है । चर्चा अधिक कठिन नहीं है लेकिन किसी कठिनाईसे भी समझे जाने वाले तत्त्वकी उपेक्षा ही करते जाये कि हमें तो सरल सरल सुनना है । तो सरल सरल सुनते रहनेमें तो सरलके कारण वह ठहर नहीं पाता, जो अत्यन्त सरल है वह भी बात हृदयमें जमती नहीं है और जो कठिन है उससे करे उपेक्षा कि यह तो बड़ी कठिन चर्चा है, यह चर्चा हमसे सुनी नहीं जाती, तो उसके निकट जिन्दगीमें कभी पहुँच ही न सकेंगे । ध्यानपूर्वक सुननेसे सभी विषय सुगम हो जाते हैं ।

सशयज्ञानके स्वरूपके विरोधमे कुयुक्तियोंका उगाल—यहाँ कुछ दार्शनिकोंने यह बात रखी है कि सशयज्ञान कुछ चीज नहीं है। सशय ज्ञानका अर्थ है सदेह करने वाला ज्ञान। जैसे पडी तो सीप हो और जानकारो रस रहे हो यो कि यह सीप है या चाँदी है तो इसका नाम है सशयज्ञान। विरुद्ध दार्शनिकोंने यह बात रखी कि सशयज्ञान कुछ चीज नहीं क्योंकि यह बतावो कि सशय ज्ञानमे पदार्थ आया है ज्ञानमे या धर्म आया है ज्ञानमे। पदार्थ तो आप जानते ही है और धर्म मायने सनेदी, लम्बा—चौडा आकार आदि ये सब धर्म कहलाते हैं। तो चाहे पदार्थ ज्ञानमे आ रहा हो चाहे धर्म ज्ञानमे आ रहा हो वह तात्त्विक याने सही ज्ञानमे आ रहा है ? या अतात्त्विक ज्ञानमे आ रहा है ? यदि तात्त्विक ज्ञानमे आ रहा तो फिर सशय कहाँ रहा ? सही रहा। यदि अतात्त्विक विषय है ? तो भ्रान्तका ज्ञान करने वाला भ्रान्त हो गया तो स्वरूप ही उसका भ्रान्त हुआ। सशय ज्ञान कुछ नहीं है, ऐसी—ऐसी अनेक युक्तियाँ-दी।

प्रतीतिसिद्ध सशयज्ञानके स्वरूपके अपन्हवकी अशक्यता—उसपर आचार्य समाधान दे रहे है कि यह कहना ठीक नहीं है क्योंकि बड़े गजबकी बात है कि जो सशय ज्ञान सभी मनुष्योको बिल्कुल सही मालूम होना है कि जिसमे प्रतिपत्ति चलित हो गयी हो, जिसमे एक किसीकी ओर झुकाव न हो, यह है या यह नहीं है, ऐसी चलित प्रतिपत्ति हो, सभी मनुष्योको उस सशयज्ञानका पता है। जिसका भली भाँति पता है उसमे कुछ विकल्प उठाकर उसे खण्डित करना यह तो एक दोदा-पट्टीकी बात है। इन विकल्पोसे सशयज्ञानका स्वरूप खण्डित नहीं हो सकता। जो बात एकदम स्पष्ट ज्ञात है उसमे भी कुछ विकल्प उठाकर उसका खण्डन करे तो फिर सुख दुख आदिक कुछ भी चीजें सिद्ध नहीं कर सकते। अनेक विकल्प उठाने लगे जो सुख तुम भोग रहे हो सो यह बतावो कि वह सुख पदार्थ है या कोई धर्म है ? यदि पदार्थ है तो पदार्थ रहा, तुमने भोगा क्या ? यदि धर्म है तो बतावो कि किसका धर्म है ? विषयका धर्म है कि जीवका धर्म है। विषयका धर्म है तो विषय सुखी रहे, तुम्हारा धर्म है तो वह सुख धर्म तुममे भिन्न है या अभिन्न है। सुख भिन्न है तो तुमने भोगा क्या, सुख अभिन्न है तो तुमने भोगा क्या ? तुम और सुख एक चीज रहे। जिस चाहेका विकल्प करके जिस चाहेको खण्डित बना दो।

प्रत्यक्ष सिद्धके विरोधमे कुयुक्तियोसे विडम्बना—भैया। एकान्तवाद व मिथ्यावाद तर्कपर सगत नहीं होते। भिन्न और अभिन्नके विकल्प उठाकर जिस चाहे का मुँह तुरन्त बन्द कर दो। एक स्याद्वादका मुँह बन्द नहीं हो सकता। जैसे पूछा जाय कि बतावो यह जो तुम्हारे पास घडी है वह तुमसे भिन्न है कि अभिन्न है ? अगर घडी तुमसे भिन्न है तो वह तुम्हारी कहाँ रही और अगर अभिन्न है तो तुम और घडी दोनों एक हो गए। फिर ये अलग अलग चीजे नहीं रही। फिर उसमे किसका

कौन स्वामी बताया जाय ? तो स्याद्वादके सहारे बिना तो किसी तत्त्वका स्वरूप ही नहीं कह सकते और फिर जो प्रत्यक्ष सिद्ध बात है उसकी रूक्तियोंका निर्माण करके प्रगर खण्डन करने लगे तो फिर दुनियामे कोई बात न रहेगी । अच्छा बताया अग्नि गर्म है या ठंडी है ? अग्नि ठंडी है । वयो पदार्थ होनेसे । अग्नि पदार्थ है कि नहीं ? और जो जो पदार्थ होते हैं वे ठंडे ह ते हैं जैसे पानी, ओला, बर्फ ये पदार्थ हैं । किसी भी बातमे धोषापट्टी करते रहे तो कोई प्रत्यक्ष सिद्ध बात भी खंडित हो सकती है । लेकिन जो बात प्रत्यक्ष सिद्ध है उसका खंडन किसी भी प्रकार नहीं किया जा सकता । तो सशय ज्ञान सबको भली भांति परिचयमे आ रहा है कि सशय ज्ञान भी कुछ हुआ करता है, फिर उसमे विकल्प उठाना बेकार है ।

समारोपिका रूपक—हे सशय स्वरूपके विरोधको । अच्छा तुम यह बताया जो तुम पूछते हो कि सशय धर्मोंको विषय करता या धर्मको विषय करता ? तो इस प्रश्नको उठाकर तुम्हें भी कुछ सन्देह है क्या ? अगर है तो सशयज्ञानकी सिद्धि हो गई तुम्हारा ही ज्ञान सशयज्ञान हो गया । तो सशयज्ञान भी होता है विषय व अनध्यवसाय भी होता है । उसके निराकरणके लिए यह बताया है कि जो सशय विषय अनध्यवसाय इन दोनों अज्ञानोंका निराकरण करे वह ज्ञान प्रमाण होता है । जैसे आत्माके स्वरूपके सम्बन्धमे कोई यो सन्देह करे कि आत्मा सचमुच है कि शरीरका ही नाम आत्मा है ? तो इस चलित प्रतिपत्तिरूप ज्ञानका नाम हो गया सशयज्ञान । इसमे निर्णय तो नहीं बसा है, सो यह ज्ञान अप्रमाण रहा । कोई ऐसा ज्ञान करे कि यह आत्मा तो यही शरीर है तो यह हो गया विषय ज्ञान । यह भी अप्रमाण है और आत्माके बारेमे कोई दृष्टि ही न दे, होगा कुछ, तो यह होता है अनध्यवसाय । तो इस तरहके भी बोध होते हैं और वे सब अप्रमाण हैं ।

प्रमाणमे स्वपरनिर्णयिकता—प्रमाणरूप तो वह ज्ञान होता है जिसमें अपना और अपूर्व पदार्थोंका निर्णय बसा हुआ है । जैसे यह ज्ञान किया कि यह चौकी है तो इस ज्ञानने दोनोंका निश्चय किया अपना भी और चौकीका भी । यह ज्ञान विल्कुल सही है कि यह चौकी है, ऐसा जिस ज्ञानमे आया है वही ज्ञान चौकीका निर्णयिक हो सकता है । स्वयं सोच लीजिये यह ज्ञान में पूर्ण सही हू, ऐसा निर्णय बसा है कि नहीं ? यहाँ तो कर रहे हो सन्देह कि मैं जो चौकीको जान रहा हू यह ज्ञान सच है कि झूठ है, यह तो हो जाय सन्देह और कहे यह कि यह चौकी ही है तो यह बात तो नहीं बन सकती । जब कभी ज्ञानमें मजबूती हो तो पदार्थोंका ज्ञान भी कहलायेगा । तो स्वका भी निश्चय करे और नवीन अर्थका भी निश्चय कर वह ज्ञान प्रमाण होता है ।

सशय ज्ञानके उत्पादक कारणपर प्रकाश—हे सशय ज्ञानके स्वरूपके विरोधको । तुम सशयज्ञानका अभाव कहते हो क्या इसलिये सशय ज्ञानका अभाव है

कि सशय ज्ञानको उत्पन्न करने वाले कारण कुछ नहीं है, क्या इस कारणसे तुम सशय ज्ञानका अभाव कहते हो ? या इसलिए कहते हो कि सशयज्ञानका साधारण खास कोई स्वरूप नहीं है ? या इस कारण कहते हो कि सशयज्ञानका कोई विषय नहीं है ? बात प्रकरणमें यह है कि कोई दार्शनिक यह कह रहा है कि सशयज्ञान कोई चीज ही नहीं है । तो उससे स्याद्वादी पूछ रहे हैं कि सशयज्ञानको उत्पन्न करने वाले कोई कारण है इससे सशयका अभाव बनाते हो ? यह बात तुम्हारी ठीक नहीं है क्योंकि सशयज्ञानको उत्पन्न करने वाले कारण मौजूद है । जिनको थोड़ा बहुत गांठम हो, जिनसे संस्कार बना हो ऐसा जानने वाला पुरुष जब कभी ज्ञेय पदार्थोंके सम्बन्धमें कुछ तो ऐसी बात जानता है जो अनेक पदार्थोंमें समान है और जो खास विलक्षण है उसे जानता न हो तो मिथ्यात्व होनेपर सशयज्ञान उत्पन्न होता है । इसका मतलब यह है कि जैसे पडी तो है रस्सी और हम जान रहे हैं कि यह साँप है । तो ऐसा सशयात्मक ज्ञान होनेका कारण क्या है ? उसके कारण है दो—एक तो ऐसी चीज हमारे ज्ञानमें आ रही है जो बात रस्सीमें भी घटित हो और साँपमें भी घटित हो । जैसे टेढ़ा मेढ़ा पडा होना, उतना ही मोटा पतला पडा होना । इस तरहका जो ममान धर्म है, आकार है उसका तो हो रहा है ज्ञान और रस्सीका जो खास लक्षण है न, वह ज्ञानमें आ रहा और साँपका जो खास लक्षण है न वह ज्ञानमें आ रहा तो ऐसी स्थितिमें सशयज्ञान उत्पन्न होता है । तो उत्पादक कारण तो मिट्ट हो गए, फिर इस विकल्पसे तो सशयज्ञानके कारणका अभाव नहीं कह सकते ।

सशयज्ञानका असाधारण और विषय— सशय ज्ञानका कोई विशेष स्वरूप नहीं है ऐसा भी नहीं कह सकते क्योंकि सशय ज्ञानका स्वरूप है यह जिसमें चलित प्रतिपत्ति (बोध) हो वह है सशय ज्ञान । जिस ज्ञानमें बोध चलायमान हो, ऐसा है या ऐसा है उस ज्ञानको सशय ज्ञान कहते हैं । यह भी नहीं कह सकते कि सशय ज्ञानका कोई विषय नहीं है । विषय कैसे नहीं है । जैसे मान लो ब्रह्म मुहुर्तमें कोई पुरप धूमने जाया करता है । किसी दूसरी गलीसे चला गया तो दृष्ट दूरपर एक ठूठ खडा हुआ था । उस ठूठके देखकर उस पुरुषको यह शक्य हुआ कि यह ठूठ है या आदमी है तो उस सशय ज्ञानमें विषय क्या आया सो चुनिये । ठूठ रूपसे जो निश्चय न किया जा सके ऐसा जो सामान्य धर्म है, कुछ ऊँचासा उठा होता है कुछ मोटासा है, ऐसी जो ऊँचता सामान्य है वह सशयज्ञानमें विषयभूत है । सशयज्ञानमें आया क्या सो बतला रहे हैं । जैसे रस्सीको साँप है या रस्सी है यह जाना तो वह आकार जो न तो रस्सी रूपसे अनुभव किया जा सके, न साँप रूपसे अनुभव किया जा सके ऐसा जो सामान्य धर्म है वह ज्ञानमें आया । तो सशय ज्ञान है कोई चीज ? और उसके निराकरण के लिये जो निर्णायक ज्ञान है वह प्रमाण है यह बताया गया है ।

सन्देहसे अस्थिरता - देखिये जब तक अपने आपको अपने आपमें अपने आप

का यथार्थ निर्णय न हो तब तक दीवका विश्राम नहीं मिलता। जीवका स्वरूप ज्ञान है, और ज्ञानके बारेमें जब तक बट सन्देहमें रहना तब तक उसे विश्राम नहीं मिलता। वह अपने आपमें फिट ही नहीं बैठ पाता, यत्र तत्र उछलता रहता है और इन क्रमसे उसे आकुलता होती है। लोग यद्यपि घर गृहस्थीमें रहकर बहुत-बहुत उल्टा निर्णय बनाये हुए हैं पर उनके बीच-बीचमें अनेक सशय जो सधयका प्रकट रूप तो नहीं रखते, किन्तु हो जाया करते हैं। जैसे घरका मन्वन्व, परिजनका मन्वन्व हमें कल्याणकर है या नहीं, इन बारेमें मोही जीवका यह निर्णय है कि घरमें रहना ही हमारा कल्याणकारी है। घरसे ही भुके कल्याण मिलता है, घरमें ही मुक्त मिलता है, ऐसा निर्णय किए हुए तो हैं, पर बीच-बीच कुछ उममें निर्णयकी स्थितिना सी बनी ही रहती है। कितना ही तीव्र मोही हो फिर भी उसको कभी-कभी अपने इस ज्ञानमें सन्देह हो जाता है। और जिन ज्ञानमें सही निर्णय न बने, अव्यक्त-रूपमें भी सन्देह हो वहाँ आत्मा अपने आपमें चाहे उठता हो चाहे सीधा हो फिट नहीं बैठ पाता, और जो भूटे ज्ञान हैं उन ज्ञानोंमें कहा तक नि सन्देह रह सकेंगे। जो यथार्थ तत्त्व है उसके परिज्ञानमें ही पूर्ण नि सन्देहता रहती है।

तत्त्ववेदीकी नि शङ्कता—जिस तत्त्ववेदी पुरुषने अपने आत्माका यथार्थ निर्णय कर लिया है नै एक देखनजाननहार सद्भूत वस्तु हैं, परिजनसे, देहसे, रागादि विकारोंसे भी निर्मल केवल मेरा ज्ञानस्वरूप है और मेरी दुनिया मात्र उतनी ही ही है जो मैं अपने आपमें अपने ज्ञानसे कुछ भी निर्णय और विचार करता रहता हूँ। मेरी दुनिया इतनी मात्र है। बाहरमें घर वैभव परिजन इज्जत यह मेरी दुनिया नहीं है। मैं केवल एक हूँ, प्रवेला हूँ, और इस अकेलेकी केवल अकेली ही परिणति हैं यह स्वतंत्र है ऐसे ही प्रत्येक जीव स्वतन्त्र है और प्रत्येक अणु स्वतन्त्र है। ऐसा जिसने द्रव्यका निर्णय किया है उसको फिर लोकमें आकृलता नहीं रहती है। कुछ काम विगड गया, कुछ चीज टूट फूट गयी, कुछ आर्थिक घाटा हो गया, कैसी भी परिस्थितियाँ आयें, वह तो वहाँ यह यह जानता रहता है कि यह बाह्यमें ऐसा परिणमन होता है। मेरा यह मैं पूर्ण सुरक्षित हूँ, मुझमें न कोई गुणसे बाह्यसे आता है और न मेरेसे कोई गुण बाहर निकलकर जाता है। मैं वहीका वही परिपूर्ण रहता हूँ। ऐसा जिसने अपने बारेमें यथार्थ निर्णय है उस पुरुषकी महिमा समयसारमें एक कलशमें बतायी है कि सम्यग्दृष्टि पुरुष ही ऐसा साहस कर सकता है कि ऐसा भी बज गिरे, ऐसी अनेक घटनाएँ हो कि जिनसे तीन लोकके जीव अपना रास्ता छोडकर अन्यत्र हट जाये तो भी सम्यग्दृष्टि जीव सदैव निश्चक रहता है।

तत्त्ववेदीकी नि शङ्कताका कारण—सम्यग्दृष्टि जीवके नि शङ्क रहनेका कारण यह है कि उसे अपने आपके बारेमें कोई सन्देह नहीं है। मैं मर न जाऊँ, मेरा कहीं गुजारेमें विघ्न आयें ऐसे कोई भी मन्देह नहीं है। गुजारेका अर्थ क्या है? कुछ



र्यं नहीं रहा । जैसे रस्पी पडी है और उसमे यह सर्प ही है ऐसा ज्ञान बन गया तो बतानावो इस सर्पका प्रतिभास करने वाले ज्ञानमे आलम्बनीभूत विषयभूत सर्पकी सत्ता है क्या ? यदि सर्पकी सत्ता है और फिर सर्पका ही ज्ञान बना तो वह शुद्ध ज्ञान कहलायगा, विपर्ययज्ञान कैसा होगा ? इन्हीप्रकार मरीचिकामे जिन जनका अत्रभासन हुआ उसका आलम्बनीभूत यदि सत्तात्मक जल है तो वह विपर्यय नहीं रह सकता ।

अभाव विषय न होनेका हेतु देकर विपर्ययज्ञानको अनिद्ध करनेका प्रयास —क्या है उस विपर्ययज्ञानमे विषयभूत ? यह पूछा जा रहा है ? मरीचिकामे जलका प्रतिभास करने वाला जो ज्ञान हो उस ज्ञानका यदि यह कहेंगे कि जलका अभाव विषय है तो यह तो प्रतीतिमे आता ही नहीं है । विपर्ययज्ञान विधिपरक होता है, निषेधपरक नहीं होता । किसी भी पदार्थमे उल्टा ज्ञान किया जाय तो किसीके हाँ रूप ही तो ज्ञान हुआ ना, न रूपज्ञान नहीं हुआ । रस्सीमे सर्पका ज्ञान किया तो सर्पकी विधि ही तो बतायी, या यह ज्ञान हुआ क्या कि सर्पका अभाव है । तो विपर्ययज्ञान विधिरूपमे ही प्रवृत्त होगा है इस कारण यह भी नहीं कह सकते कि विपर्ययज्ञानमे विषय जलका अभाव है ।

अप्रतिभासका ग्रहण अशक्य होनेका हेतु देकर विपर्ययज्ञानका अभाव बतानेका प्रयास—यदि कहे कि रेतीली जमीनमे जलका जो प्रतिभास होता है ऐसे विपर्ययज्ञानमे रेतीली जमीन विषय है । तो यह वो प्रतीतिमें आ नहीं रहा । वहा तो जल ही जल समझमे आ रही हैं । जैसे रस्सीमे सर्पका ज्ञान किया तो इस विपर्ययज्ञानमे विषयभूत क्या रस्सी आ रही है ? नहीं आ रही है । अगर रस्सी विषयमे आ जाय तो उसका वह ज्ञान विपर्यय हो ही नहीं सकता । विपर्ययज्ञानका कोई विषय ही नहीं बैठ पाता, अतएव विपर्यय ज्ञान कुछ चीज नहीं है ऐसा एक दार्शनिक कह रहा है । भैया ! विपर्ययज्ञानका भी प्रतिषेध करनेकी इसे फिर क्यों पडी ! यो पडी कि प्रमाणका स्वरूप नहीं बन सके । प्रमाणका स्वरूप है जो सशय, विपर्यय और अनध्यवसायका प्रतिषेध करे । तो इस दार्शनिकका कहना है कि प्रतिषेध्य, विपर्ययज्ञान है ही कुछ नहीं, निषेध किसका करते ?

अन्याकारसे अन्यका ग्रहण अशक्य होनेका हेतु देकर विपर्ययज्ञानका अभाव सिद्ध करनेका प्रयास—शकाकार ही कह रहा है प्रतिशकाकारसे कि वहाँ जलके आकारसे रेतीली जमीनका ग्रहण हो रहा है यदि ऐसा कहो तो यह बात भी ठीक नहीं, क्योंकि जल विल्कुल पृथक् चीज है और रेतीली जमीन विल्कुल पृथक् चीज है । क्या कभी ऐसा हो सकता है कि किसी पृथक् वस्तुके आकारसे किसी पृथक् वस्तुका ज्ञान हो जाय ? क्या घडेके आकारसे घडेसे भिन्न कपडे आदिकका भी ज्ञान हो जाता है ? क्या कोई कपडा घडेके रूपसे भी प्रतिभास होता है ? अन्यके आकार

से-अन्यका ग्रहण नहीं होता है। तो विपर्ययज्ञानमें भी यह बात नहीं बन सकती कि चने जलके आकारसे रेतीली जमीनका ग्रहण हो जाय। जैसे रस्सीको साँप जाना तो इस विपरीत ज्ञानमें क्या सर्प सर्पके आकारसे रस्सीका ग्रहण हो रहा है? शकाकार इसका विशेष कर रहा है। यद्यपि कोई तीसरा आदमी सुने तो वह ठीक कहेगा कि हाँ सर्पके आकारसे रस्सीका ही तो ग्रहण हो रहा है, किन्तु जो जानने वाला है उसके ज्ञानमें तो रस्सीकी सुघ भी नहीं है कि यह रस्सी है। विपरीत ज्ञानमें जिस पदार्थके बारेमें उल्टा ज्ञान चल रहा है उस पदार्थकी सुघ भी नहीं रहती। सशयज्ञानमें तो कभी उसकी भी सुघ हो सकती है कि यह रस्सी है या साँप है। विपरीतमें तो यथा-उस्तु ही सुघ होती ही नहीं है। कभी-कभी तो सशयज्ञानमें भी पदार्थकी सुघ नहीं होती। जैसे पढी तो है साँप और सदेह यह करें कि यह चाँदी है कि काँच है, साँपकी बात ही न करे ऐसा भी सशय हो सकता है पर विपर्ययज्ञानमें तो पदार्थकी सुघ होती ही नहीं है। किसी उल्टी चीजका ज्ञान होता है, तो जैसे घटके आकारसे पट आदिक का ग्रहण नहीं देखा जाता इसी प्रकार जलके आकारसे रेतीली जमीनका ग्रहण नहीं होता।

निरालम्बन बताकर विपर्ययज्ञानका अभाव सिद्ध करनेका पक्ष— विपर्ययज्ञानके विषयकी बात कही जा रही है। विपर्ययज्ञानका कोई विषय ही नहीं बनता। तो ये जल आदिक विपर्ययज्ञान निरालम्बन है। इनका कोई आधार नहीं है। निराधार ज्ञान कोई चीज ही नहीं है, फिर क्यों प्रमाणका यह स्वरूप बना रहे हो कि जो सशय, विपर्यय और अनध्यवसायका विरोधी हो ऐसा निश्चयात्मक ज्ञान प्रमाण होता है। इस प्रकार विपर्यय ज्ञानके स्वरूपका खण्डन करने वाला यह दार्शनिक विपर्ययज्ञानका स्वरूप कह रहा है।

विपर्ययज्ञान न मानकर अख्यातिमात्र माननेसे व्यपदेशके अभावका प्रसङ्ग — इसपर आचार्यदेव कहते हैं कि तुम्हारी ये बातें लगती तो बड़ी सुन्दर हैं पर ये तभी तक सुन्दर लग रही हैं जब तक इनपर कुछ विचार नहीं किया जाता। देखो यदि विपर्ययज्ञान कुछ नहीं होता तो किसी भी विशेषरूपसे जो व्यपदेश किया जा रहा है उसका अभाव हो जायगा। नहीं तो विपर्ययज्ञान तो गुमसम रहा, कुछ कल्पना ही क्यों उठाते? किसी भी पदार्थमें किसी दूसरे पदार्थ विषयक विकल्प भी हो तो व्यपदेश तो कुछ हुआ, नाम तो कुछ धरा गया। व्यपदेशका मोटा अर्थ है कुछ नाम तो धरना। जिस ज्ञानमें कुछ भी प्रतिभास न हो वह ज्ञान किस विवेरण द्वारा आप व्यपदिष्ट करेंगे? जिस ज्ञानमें पदार्थ नहीं झलक रहा उस ज्ञानका कुछ व्यपदेश नहीं बन सकता, उल्टा नाम ही नहीं धरा जा सकता है। विपर्ययज्ञानमें कुछ प्रतिभास हो रहा है तब उसका नाम धरा जा रहा है कि यह विपर्ययज्ञान है। तुम उसे अख्याति नामसे कहते हो कि यह अख्याति है विपर्यय कुछ नहीं है अर्थात् पदार्थ झलक



मे नहीं आता, यह विपर्ययज्ञान तुम बता रहे हो। तो कुछ तो व्यपदेश किया। इससे ही सिद्ध हो गया कि वह कुछ चीज तो है। चाहे उसे अख्याति नामसे कहो चाहे विपर्यय नामसे कहो।

विपर्ययज्ञानका परिणाम — परपदार्थ है कुछ, और जाननेमें, आया कुछ ऐसा हुआ करता है, इसको कोई मना नहीं कर सकता। और— इस ही आधारपर तो यह सारा ससार बन रहा है। यह सब विपर्ययज्ञानका ही तो फल है कि इतने प्रकार की योनियोमें जन्ममरण ये सब हो रहे हैं तो ये सब विपर्ययज्ञानसे ही हो रहे हैं। आत्मा तो है ज्ञानानन्दस्वरूप और मान रहे देहरूप, मान रहे है अपनी पोजीशनरूप तो यह विपर्ययज्ञान होना इसीपर तो यह सारा ससार टिका हुआ है। देखिये यह सारा ससार उल्टे ज्ञानपर टिका है। सही ज्ञानसे तो ससार मिटता है। कितने ही लोग कहने लगते कि साहब ! साधु, त्यागी ब्रती अगर सभी लोग बन जायें तो फिर ससार रहेगा कैसे ? हम तो ससारपर बड़ी करुणा करके आशक्त हो रहे हैं। जो ससारके प्रति लंग अपनी बड़ी दया दिखाते हैं। (हसी) तो यह ससार उल्टे ज्ञान पर टिका हुआ है। तुम उस विपर्यय ज्ञानको क्या माना करते हो ? विपर्यय ज्ञान है कुछ विपर्ययज्ञान है कुछ चीज और जो ज्ञान विपर्यय ज्ञान विरोधक हो अर्थात् विपर्यय ज्ञानका निषेध करे ऐसा निर्णय करने वाला ज्ञान सच्चा ज्ञान है और वह प्रमाणभूत है।

विपर्यय ज्ञान न माननेपर सुप्त और भ्रान्तमें विशेषताके अभावका प्रसंग— यदि विपर्ययज्ञान नामकी कुछ चीज न हो तो एक विपरीत ज्ञान करने वाला पुरुष है और एक सोया हुआ पुरुष है। इन दोनोंमें कुछ फर्क है या नहीं सो बताओ ? यदि अररय तिरा ही नाम विपर्ययज्ञान हो अर्थात् कोई पदार्थ भ्रनकामे न रहे इसको यदि तुम विपर्ययज्ञान कर रहे हो तो जो सोया हुआ मनुष्य है जगकी भी अरख्याति बन रही है अर्थात् कुछ उसकी भ्रममें ही नहीं है और ऐसे ही मानते हो इस जगनेवाले विपर्ययज्ञान करनेवाले पुरुषको कि वहाँ भी अरख्याति है, मानो कुछ पदार्थ क्लरामे नहीं आ रहे ऐसी स्थिति उसकी भी माने तो फिर उन दोनोंमें फर्क क्या रहा ? और फर्क स्पष्ट सबको विदित है। भोग हुआ पुरुष और उल्टा ज्ञान करने वाला पुण्य क्या ये दोनों एकसे वेदोश हैं ? वेदोश हुएको तो कुछ भान ही नहीं और उल्टा ज्ञान कहने वालेको कुछ भान तो है। तो विपर्ययज्ञान है एक ज्ञानका रूप और वह है भ्रूता। उसका निषेध करनेके लिए व्यवसायात्मक शब्द दिया है कि जो ज्ञान निश्चयात्मक है, सदाय, विपर्यय और अनध्यवसायका खण्डन करने वाला हों यह ज्ञान प्रमाण होता है।

सुप्तमें भ्रान्तमें प्रतिभाममान अर्थकी विशेषता— नांवे हुए मनुष्यमें विपरीत ज्ञान करने वाले मनुष्यमें कुछ विशेषता ? या नहीं सो बताओ जग ? एक आरमी भोग हुआ है जब गुरटि ले रहा है, मुर्दा जैसा जग रहा है, हलन चलन जग

भी नहीं और एक पुरुष नहीं बैठा हुआ रस्सीको साप जान रहा है, यह विपरीत ज्ञान कर रहा है तो इस विपरीत ज्ञान करने वालेमें सोये हुए पुरुषकी अपेक्षा कुछ विवेक पता है या नहीं। लगता है ना कुछ फर्क। वह क्या फर्क है? वहाँ कुछ प्रतिभास ही नशा हो रहा सोये हुएमें और इस जगते हुएको यद्यपि रस्सीमें सापका ज्ञान हुआ है। तो प्रतिभाममान अर्थके सिवाय और विशेषता क्या बतावोगे? यही तो बतावोगे कि सोये हुए पुरुषमें कुछ प्रतिभामकी विशेषता नहीं है और इस पुरुषमें कुछ प्रतिभाम हो रहा है यह विशेषता है। वो जो कुछ भी प्रतिभास हो रहा हो वही विपर्ययज्ञानका आलम्बन है, वह ज्ञान सत्य है या असत्य है यह तो बाह्ये निर्णय करनेकी चीज है। लेकिन विपर्यय ज्ञानमें विषय क्या है? तो जो कुछ भी प्रतिभाम हो रहा हो वही उसका विषय है। तो यह कहना तुम्हारा अशुक्त है कि विपर्यय ज्ञान कुछ चीज नहीं है, अस्त्यतिका ही नाम विपर्यय है।

विपर्यय ज्ञानमें भी दृढताकी वृत्ति—अस्त्यतिका अर्थ है अ मायने नहीं, अस्त्यति मायने भ्रमक। पदार्थका कुछ बोध न हो उसका नाम अस्त्यति है। सो विपर्यय ज्ञान अस्त्यति रूप नहीं है, किन्तु यहाँ भी उठकर कोई चीज ज्ञानमें आ रही है अथ जो ज्ञानमें आ रहा वह वसा नहीं है यह बात एक अलगमें सिद्ध करेंगे पर विपर्यय ज्ञान कुछ चीज है और उसमें प्रतिभास हो रहा है कुछ न कुछ। जैसा सम्यग्दृष्टि का ज्ञान मजबूत है ऐसा ही विपर्यय ज्ञान करने वालेका वह विपर्यय ज्ञान मजबूत है। जैसे सम्यग्दृष्टि पुरुष आने ज्ञानमें कोई राधा नहीं रखता ऐसे ही उल्टा जानने वाला पुरुष अपनी जानी हुई बातमें रच बाधा नहीं रखता। तुम ऐसे ठोस ज्ञानका कैसे निर्देश कर रहे हो। विपर्यय ज्ञान कुछ है। विपर्यय ज्ञानीको कोई कितना ही समझाये तो भी वह अपना लक्ष्य नहीं छोड़ता। उसके तो बड़ा तेज निश्चय हो रहा है। अतः ही बात जरूर है कि जैसा पदार्थ है तैसा उसका ज्ञान नहीं है वम इतनी सी ग तीपर जीवकी इतनी बड़ी विरम्बना हो रही है।

फिरने किसीकी बातपर ध्यान न दिया और जो रास्ता दक्षिण दिशाको जा रहा था उसीसे चल दिया । जब बड़ी दूर जाकर कोई गाव मिला तो वहाके लोगोंने बताया कि तुम यहाँ कहाँ आ गये । उस गावका रास्ता तो तुम जिस गावसे अभी गुजर कर आ रहे हो उस गावसे पूरब दिशाको जाता है । वहा लौटकर जाओ तब उस गावसे पूरब दिशाको जो रास्ता आ रहा है उससे चले जाना ।

विपर्ययज्ञानमे दृढतापूर्ण हठ—तो भैया ! विपर्यय ज्ञानमे भी निर्णय जैसी हठ रहती है । वह उसके खिलाफ कोई दूसरी बात मानना ही नहीं चाहता । इन मिथ्यादृष्टि जीवोको एक ऋषिने क्या, पचासो ऋषियोने समझाया है । ये जो ग्रन्थ है ये जीते जागते ऋषी ही तो हैं । उनही यह कृति है, जैसे लोकमे कहते हैं किसीम कुछ विशिष्ट उपकारका काम हुआ तो लोग कहते हैं ना, कि वह यहाँ रहा नहीं, पर वह अमर है । ऐसे ही वे ऋषी जन भव रहे नहीं, पर उनकी इन कृतियोसे वे अमर हैं । अनेको ऋषियोने समझाया कि हे आत्मन् ! तू अपने आपको पहिचान, यह घर तेरा घर नहीं है, तेरा घर तेरा अभिन्न स्वरूप आत्मप्रदेश है । अनेक ऋषियोने समझाया, तू देहसे भी न्यारा है, इन विषयोसे तेरा कल्याण नहीं है, ये विषय दुःखके देने वाले हैं लेकिन ये मिथ्यादृष्टि किसीकी भी नहीं मानते और गायद यह भी सोचते हो कि ये सब मुझे वहका रहे हैं । हमारे सब प्रकारके बढ़िया साधन है, स्त्रीपुत्रादिक आज्ञाकारी है इन ऋषि सनोको किसी बातकी हमसे ईर्ष्या हो गयी है सो ये हमारे विगाडकी बात कह रहे हैं ।

विपर्ययज्ञानमे निरालम्बनता असिद्ध होनेसे विपर्ययज्ञानके स्वरूपकी सिद्धि और विपर्ययज्ञानके परिहारकी शिक्षा—विपर्यय ज्ञानमे तो ऐसी दृढता रहती है, रहती है विपरीत । जो विपर्ययज्ञान इतनी हठ रखता है उस विपर्ययज्ञानके स्वरूपको तुम मना कर रहे हो कि विपर्ययज्ञान कुछ चीज नहीं है, केवल अरयाति मात्र है । आस्त्यतिका ही नाम विपर्यय नहीं है, किन्तु तत्त्व तो हा कुछ और प्रतिभासमे आया ग्रन्थ कुछ, ऐसा प्रतिभासमे आने वाला जो कुछ भी विषय है वही विपर्ययज्ञानका आलम्बन है । विपर्ययज्ञान निरालम्बन नहीं है, विपर्यय ज्ञान है और उस विपर्ययज्ञानका निदेध करनेके लिए व्यवसायात्मक शब्द दिया है जो ज्ञान स्व और अपूर्व अर्थका निर्णय कराये सो ज्ञान प्रमाण है, अनिर्णयात्मक ज्ञान प्रमाण नहीं होता और विरुद्ध भी निर्णायक ज्ञान करिये तो वह ज्ञान भी प्रमाण नहीं होता । तात्पर्य यहा यह है कि जो पदार्थ जहाँ जैसा है उसको वैसा समझले तो यह सम्यक् प्रकाश आपने ससार—सकटोका विनाश करेगा, जो विपरीत ज्ञान है वह तो ससारमे क्लानेवा ही कारण है, उसे छोड़े और सम्यग्ज्ञानका आश्रय करे ।

अरख्यातिमात्रका अभिप्राय करके विपर्यय ज्ञानके निराकरण करनेका निराकरण—प्रमाणका स्वरूप है जो स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय कराये वह ज्ञान

प्रमाण है। इसके समर्थनमें इस तृतीय सूत्रमें यह बात बतायी गई है कि ऐसा समर्थन ज्ञान जो हितकी प्राप्ति और अहितका परिहार करनेमें समर्थ है। प्रमाणभूत है। वह ज्ञान निश्चयात्मक होता ही है क्योंकि वह सशय, विपर्यय और अनध्यवसायका परिहार करता है। यह स्पष्टतया स्याद्वाद सिद्धान्तमें बताया है इसका विरोध करना है जिस दार्शनिकको उसे कुछ न कुछ कहना तो चाहिए ही। तो इस प्रकरणमें एक दार्शनिक यह कह रहा है कि विपर्यय ज्ञान नामकी कोई चीज ही नहीं है फिर किसका निषेध किया जाय ? कैसे निर्णायक माने और किसे प्रमाण माना जाय। सो विपर्यय ज्ञानके स्वरूपके प्रतिषेधमें अख्यातिवादाने अपना मतव्य रखा था उसका तो निराकरण किया। अख्यातिका नाम तो विपर्ययज्ञान है नहीं। अख्यातिसे उसका मतलब है कुछ भी बात झलकमे नहीं आना सो ही विपर्यय है, किन्तु ऐसा तो है नहीं। कुछ न कुछ तो प्रतिभासमें आता ही है मात्र ज्ञानमें। जैसे रस्सीमें मापका ज्ञान हो गया तो ज्ञाता को कुछ तो प्रतिभासमें आया है। क्या कुछ भी प्रतिभासमें न आये और वह उछले कूदे ? दूसरेको बुलाये, इतनी बड़ी कठिन कवायत अख्यातिसे हो जायगी। फसा पडा है और अहितकारी वस्तुको उसने समझा है कि यह है इसलिये डरता है। तो अख्यातिका नाम तो विपर्यय है नहीं।

विपर्ययज्ञान न मानकर असत्ख्याति मात्रके मन्तव्यपर विचार—  
अख्यातिका निराकरण सुनकर एक क्षणिकवानी, कोई सिद्धान्तवादी बड़े खुश होकर कह रहे हैं कि तुम्हारी बात कहां ठीक है ? अख्यातिका नाम तो विपर्यय नहीं है मगर असत्ख्यातिका नाम विपर्यय है। असत्ख्यातिसे भाव इसका यह है कि कुछ सत् नहीं है, ऐसे असत्की ख्याति हो रही है। यद्यपि ऐसा कहना ज्यादा दोषयुक्त नहीं है क्योंकि जैसे पडी तो सीप है, जान चाँदी रहे हैं तो जिस चाँदीकी उन्हे ख्याति हो रही है, जानकारी हो रही है वह चाँदी तो है नहीं, वहाँ तो सीप पडी है। इसलिए असत् की तो ख्याति है किन्तु इसका मतलब असत्को पररूपसे मानकर कहनेका नहीं है सर्वथा असत् जो कुछ है ही नहीं उसकी ख्याति कही जा रही है। विपरीत ज्ञानमें भले ही रस्सीमें सर्पका ज्ञान हो और सर्प वहाँ है नहीं, मगर सर्प दुनियामे हुआ तो करते हैं। और, जो प्रतिभात होता है वह सर्पाकारेण प्रतिभात होता है न कि असत्रूपेण प्रतिभात होता है, सर्वथा असत्की ख्याति तो नहीं है, ख्यातिका अर्थ है जानकारी। जो नहीं है उसकी तो जानकारी है मगर उसमें भी कुछ प्रतिभात तो है। तो ऐसी असत्ख्याति यह नहीं मान रहा किन्तु सर्वथा असत् किसी रूपमें भी सत् न समझकर असत्ख्याति कह रहा है।

असत्ख्यातिवादीका अभिप्राय—इस शब्दाकारने अपना यह पक्ष पोषण किया है कि यद्यपि विपर्ययज्ञानमें कुछ प्रतिभात तो हुआ, अख्यातिवादी तो प्रतिभास भी नहीं मानता था। पर विपर्ययज्ञानमें जो प्रतिभासमान अर्थ है उसका यदि विचार

करें तो असत् रूप तो वह है नहीं। जैसे र-सीमें मर्पका प्रतिभास हो तो वहाँ सर्प सत् तो है नहीं, सर्प तो भी ब्रूद नहीं है। तो वह जब सत् रूप नहीं रहा तो असत्की ही तो जानकारी हुई, इसलिए असत्ख्यातिका नाम विपर्ययज्ञान है। विपर्ययज्ञान और कुत्र चीज नहीं है। श्रीः भी समझो, जैसे चाँदी का भ्रम हुआ तो सीके दुकड़ेमें सीका तो प्रतिभास हो नहीं रहा, किन्तु चाँदीका प्रतिभास हो रहा है। और चाँदीका आकार वहाँ है ही नहीं उस म्यत्पर। जहाँ विपर्यय ज्ञान बन रहा है वहाँ चाँदी है नहीं। सो असत्की ही ख्याति हुई तो असत्की ख्यातिका ही नाम विपर्यय ज्ञान है। वह और कोई भिन्न चीज नहीं है जिसके निषेधके लिये तुम व्यवसायात्मक ज्ञानको प्रमाण बतला रहे हो।

असत्ख्यातिवादकी अयुक्तता—असत्ख्यातिवादके निराकरणमें इस समय जैन सिद्धान्तसे निराकरण न करके साध्यसिद्धान्तसे निराकरण कर रहे हैं। ऐसा होता है कि जिस बातको स्याद्वाद भी न मानता हो, सांख्य भी न मानता हो तो सांख्योंसे ही कह दिया भाई तुम जवाब दे दो। तो सांख्योंकी ओरसे जो जवाब होगा वह कुछ कुछ इष्ट स्याद्वादकी भी है क्योंकि जो पक्ष निराक्रियमाण हो रहा है उसका निराकरण दोनोंको इष्ट है। सांख्य भी असत्ख्याति नहीं मानता और स्याद्वाद भी सर्वथा असत्ख्याति नहीं मानता तो असत्ख्यातिके निराकरणमें कहा जा रहा है कि देखो यदि सर्वथा असत्की ख्याति कहते हो तो यह बात तो अत्यन्त अयुक्त है क्योंकि सर्वथा असत् है वह आकाश पुष्पकी तरह असत् ही है, उसका प्रतिभास क्या? जैसे कोई मजाकमे अंधविश्वास बतलाता है कि देखो आकाशकी तो छाल लाना और घुबाने कोपल इनकी गोली बनाकर खा लेना तो क्या कोई ऐसा कर सकता है? अरे कहाँ आकाश से छाल लायगा और कहाँ घुबाने कोपल लायगा। तो जो असत् है उसका प्रतिभास ही कुछ नहीं है। और देखो यहाँ तो फिर भी कोपल और छाल हुआ करते हैं, गलती इतनी ही तो कर रहे हैं कि जिसके छाल नहीं हो सकते, जिसके कोपल नहीं हो सकते उमके बतला रहे हैं। मगर तुम असत्ख्याति वाले तो भूलसे असत्की बात बतला रहे हो। ना जो असत् है उसका आकाश पुष्पादिककी तरह प्रतिभास नहीं हो सकता, किन्तु प्रतिभास सो ही रहा है, यदि भ्रान्त ज्ञानके विषयका प्रतिभास न होता हो तुम निषेध किसका करते। तुम्हें भी होता है, तुम्हारे घरमें पडी रस्ती हो और साप की जानकारी हो जाय ता तुम भी डरोगे। तो असत्ख्यातिका नाम विपर्ययज्ञान नहीं है।

सर्वथा असत्की ख्याति होनेकी असम्भवाके कारण—यदि असत्की जानकारीका नाम विपर्यय ज्ञान कहोगे तो सत् तो असत् ही है। असत् तो एक प्रकारका ही है, लेकिन विपर्यय ज्ञानमें तो विचित्र विचित्र भ्रम हो रहे हैं। तो असत्की यदि जानकारी है तो विचित्र विचित्र भ्रम न होना चाहिए। असत् तो एक ही तरह है। जैसे एक भ्रम प्रमाणवादी हैं वैशेषिक, उनका यह कहना है कि जैसे आकाश

निरखा और पदार्थ दीखा, समझने आया तो जैसे वह प्रमाण है अर्थात् प्रत्यक्ष प्रमाण है इसी तरह पदार्थका अभाव ज्ञात हो तो अभाव भी एक प्रमाण है। जल्दी सुननेमें तो कुछ सही सा जचता है कि हाँ अभाव भी प्रमाण होता है। किसीने कहा कि हाल मेसे चौकी उठा लावो। वह हालमें गया, ढूँढ आया, चौकी न मिली तो लौटकर कहता है कि वहाँ तो चौकी नहीं है, चौकीका अभाव है। तो तब वह पूछता है कि तुमने अच्छी तरह देखा था कि चौकीका अभाव है? वह कहता है हाँ हमने खूब देखा वहाँ चौकीका अभाव है। तो यह यो बतावो जरा कि चौकीका अभाव भी क्या आखोसे दिख जाता है? वहाँ चौकी रहित हाल देखा इसका नाम चौकीका अभाव है। यही सिद्धान्त है किन्तु चौकीका अभाव चौकी रहित हालके सद्भावरूप न माना जाय फिर प्रमाण कहो तो यह बात अयुक्त है। किसीसे तुम कहीं देखो यह घड़ी कितनी अच्छी है। दिखा तो रहे हैं चस्माघर और कहते हैं कि देखो यह घड़ी कितनी सुन्दर बनी है। तो आप कहेंगे कि कहीं है यह घड़ी। घड़ी असत् है तो इस प्रकरण में घड़ीका अभाव चस्माघरके सद्भावरूप पडा है, जिसमें हम घड़ीका आरोप कर रहे हैं। वह वस्तु चस्मा घर है तो घड़ीका अभाव चस्माघरके सद्भावरूप पडा। सर्वथा अभाव कोई वस्तु नहीं है। इसी प्रकार या असत्ख्यातिवादी सर्वथा असत्की ख्याति करना चाहता है कि विपर्यय ज्ञानमें सर्वथा असत्की जानकारी हुई।

असत्ख्यातिके प्रतिविधानमें आन्तिके नानात्वमें दो विकल्पोसे प्रश्न— यहाँ उसका प्रतिविधान कह रहे हैं कि जो सर्वथा असत् है उसका प्रतिभास नहीं हो सकता। और सर्वथा असत्का प्रतिभास भी हो तो वह एकरूप होगा। अभाव अभाव सब एकरूप है। चाहे घड़ीका अभाव कहो चाहे मनुष्यका अभाव कहो सब एक रूप हो जायगा। और एक रूप हो जानेसे यह भिन्न भिन्न विपर्यय ज्ञान न होना चाहिए। होता है ना? किसीको सीप चाँदी जची, किसीको सीप काच जची। इस ही आत्मा को कोई शरीर मानता है तो कोई एक प्रथक् जीव मानता है, कोई मन मानता है, कोई ईश्वरका अणु मानता है तो कोई ईश्वरका समग्र अन्त स्वरूप मानता है। उनमें कुछ सत्य है, कुछ असत्य है तो विचित्र प्रतिभास तो हुआ किसी पदार्थके सम्बन्धमें, यदि असत्की जानकारीका ही नाम विपर्ययज्ञान होता तो भिन्न-भिन्न अम न होना चाहिए था, क्योंकि बतावो कि असत्की ख्यातिमें असत्ख्यातिवादके माननेपर ये जो भिन्न-भिन्न नाना अम हो रहे हैं, विचित्र ज्ञान हो रहे है यह एक पदार्थगत विचित्रता ज्ञात होती है या ज्ञानगत विचित्रता ज्ञात होती है?

असत्ख्यातिवादमें आन्ति वैचिश्यके अभावका प्रसङ्ग— जैसे पडा तो है है भोडल और उसको देखकर आपने तो यह ज्ञान किया कि यह सीप है, दूसरेने यह ज्ञान किया कि यह काच है, तीसरेने यह ज्ञान किया कि यह चाँदी है तो ये जो नाना तरहके विपरीत ज्ञान हो रहे हैं विचित्र विचित्र जो बोध हो रहे है ये पदार्थकी विचि-

‘बनाएँ ज्ञानमे आ रही हैं या ज्ञानकी विचित्रता ज्ञानमे आ रही है ? पदार्थकी विचित्रता तो असत्स्थातिवादके अभिप्रायसे भ्रान्त ज्ञानमे आ नहीं सकती क्योंकि तुमने माना असत्स्थातिको और असत् एक ही तरहका है। अर्थ तो वहाँ मौजूद ही नहीं, तो असत्ने विचित्रता क्या ? जो चीज हो उमम तो नानापन है और न का नानापन क्या ? जैसे कोई पुरुष कहे कि देखो हमने जान लिया कि इन वच्चोमें चोर कौन है। कोई पुत्रे अमुक चद है ? न, अमुक लाल है ? न अथवा अमुक प्रसाद है ? न, तो सब मे न का उकर आये, तो इस न मे नानापन तो कुछ नहीं जचा। “न” तो अभाव रूप पहा, लेकिन यहा भी नानापन जच रहा है कि अमुकका न किया, अमुकका निवेव किया। यहा भी न का किसी सत्से सम्बन्ध है। अभावका सत्से सम्बन्ध होता है। सर्वथा असत्में न सद्भावकी बात कह सकते और न अभावकी बात कह सकते।

अभावोकी अन्यसद्भावरूपता अभाव चार प्रकारके होते हैं - प्रागभाव प्रवसाभाव, अन्योन्याभाव और अत्यन्ताभाव। प्रागभावको अर्थ है—प्राक् मायने पहिले, अभाव मायने न होना। जैसे घडा है और उसकी फूटकर खपरियो बनेंगी। पर अभी घडा फूटा नहीं है, और घडा फूटा जरूर है, उसकी आखिरी चीज है खपरिया बनना। खपरियोका उस समय तो अभाव है ना। तो खपरियोका जो अभाव है वह घडेके सद्भावरूप पडा। तो खपरियोका प्रागभाव है वह घडेके सद्भावरूप है। कोई घडाको बताकर कहे कि देखो यह खपरिया है तो कोई कहे कि कहाँ है खपरिया ? तो यहाँ खपरियोका अभाव घडा रूप पडा। सर्वथा असत् नहीं रहा यहाँ है प्रागभाव। और, जब घडा फूटा तो खपरिया बन गई। कोई कहे कि देखो यह घडा है, इसमे जल भर लावो तो वह कहता है कि कहाँ है घडा ? तो यह घडेका अभाव खपरियारूप पडा यही है प्रवसाभाव। और, कोई समूचे घडेको उठाकर कहे कि देखो यह कपडा कितना अच्छा है तो कोई कहता है कि कहाँ है कपडा, यह तो घडा है। तो वहाँ कपडेका अभाव घडेका सद्भावरूप पडा यही है अन्योन्याभाव। और, कोई जीवको पुद्गल कहने लगे, पुद्गलको जीव कहने लगे, अजीवको जीव कहने लगे तो कहते हैं कि कहाँ है यह जीव ? तो यहाँ यह जीवका अभाव अजीवके सद्भावरूप पडा, यह है अत्यन्ताभाव। तो अभाव किसी न किसीके सद्भावरूप हुआ करता है।

विपर्यय ज्ञानमे विपरीत सत्की ख्याति—विपर्ययज्ञानमें जाना तो है रस्सीको साप, मगर जो जाननेमे आया है साप तो वहाँ नहीं है मगर वह सर्वथा असत्रूप नहीं है। अन्यथा उस भ्रान्त ज्ञान करने वालेके चित्तमे सर्वका आकार नहीं आ सकता और फिर घबडा नहीं सकता। ये जितनी विचित्रताएँ देखी जाती हैं उस ही एक भोडलके प्रति कोई काच, कोई चादी, कोई सीप मानता रहे तो ऐसे जो विचित्र नाना विपर्ययज्ञान हो रहे हैं यह विचित्रता तुम्हारे विपर्ययज्ञानके असत्स्थाति में अर्थगत तो हो नहीं सकती, असत्की ख्यातिमें असत् तो एक ही रूप कुछ कल्पना

रहेगी अर्थका तो असत्त्व है, विचित्रता किसकी। असत्ख्यातिवादियोसे कहा जा रहा है कि सबके ज्ञानमें भिन्न-भिन्न तो ज्ञान उठ रहे है तो क्या यह विचित्रता उनके ज्ञान की है। उनके ज्ञानकी ही यह विचित्रता है तो भाई ज्ञानगत विचित्रता तो तब हो जब असत्का ज्ञान नाना रूप हुआ करता हो। तुम तो असत्ख्याति कह रहे ना तो असत्का ज्ञान तो समस्त एक ही एक रूप है। नाना जितने है सब एक है। हाँ मे विचित्रता हो सकती है पर 'न' मे क्या वि चित्रता। तो असत्ख्यातिका स्वरूप तुम्हारा सिद्ध नहीं होता। प्रमाणप्रसिद्ध यह अर्थ ही जो कि कुछ विचार करनेपर निकट जाने पर सही समझमे आयगा कि 'यह तो भोडल ही है, वह ही भोडल अनेक पुरुषोको नाना रूप प्रतिभात हो रहा है। असत् नानारूप प्रतिभात नहीं हुआ करता। पदार्थ ही नानारूप प्रतिभात हो सकता है।

प्रसिद्धार्थख्यातिके अभिप्रायसे असत्ख्यातिवादके निराकरणका प्रयास— इस असत्ख्यातिके निराकरणमे साख्य और स्याद्वादवादियोकी मित्रता चल रही है क्योंकि असत्ख्यातिमात्रके विरोधमे स्याद्वादको जो इष्ट है वैसा ही उन्हे भी इष्ट है। फिर भी जिसके अभिध्विकी जो बात होती है उसकी गन्ध आ ही जाती है। तो यहाँ असत्ख्यातिका निर करण तो कर रहे है, पर प्रसिद्धार्थख्यातिमात्र विपर्ययज्ञान है ऐसा सिद्ध करनेके लिए कह रहे है, और इनका यह कहना है कि विपर्ययज्ञानमे भी सद्भूत पदार्थ जानकारीमे आया और वह सद्भूत क्या है? जो कुछ हमारे विचारमे आया वह सब सही है क्योंकि प्रतीतिके सिवाय अन्य कुछ और वस्तु विचार नहीं होता। प्रतीति अर्थावर्त है। देखो जो जानकारीमे आया वह तो सही है।

प्रसिद्धार्थख्यातिवादकी मान्यताका आधोर—साख्य की असत्ख्यातिका निराकरण कर रहा है। सो केवल असत्ख्यातिके निराकरणके लिए थोड़ी स्याद्वादकी एकमति थी, लेकिन जब सत्कार्यवादी स्वरूपसीमासे आगे बढ़ने लगे तो स्याद्वादका वह प्रतिद्वन्दी बन गया। प्रसिद्धार्थख्याति जो कुछ ज्ञानमे आता है वह सद्भूत अर्थ है। रस्सीको जिसने साप जाना है तो उसने तो सत् जाना है, असत् नहीं जाना है। मेरे ज्ञानमे जो आया मेरे लिए वही सत् है। जैसे किसी पुरुषकी स्त्री गुजर जाय और उसे हो उस स्त्रीसे बड़ा स्नेह तो वह पुरुष यह कहता है कि मेरी तो दुनिया लुट गई। मेरी भी नहीं कहता, यो कहता है कि दुनिया लुट गई। अब सुनने वाले लोग सोचते है कि दुनिया कैसे लुट गई? अरे सोचने वाले सोचें मगर जो जान रहा है, जिसका गुजर गया इष्ट उसके ज्ञानकी ओरसे देखो तो पूरी दुनिया लुट गई है। ऐसे ही यह प्रसिद्धार्थख्याति वाले यह कह रहे हैं कि विपर्ययज्ञानमे भी सद्भूत अर्थ आ रहा है। जो है सो ही आ रहा है और वह सच है, इस तरह यह प्रसिद्धार्थख्यातिको विपर्ययज्ञान कहकर विपर्ययज्ञानका निषेध कर रहे है ताकि स्याद्वाद द्वाराक हे गए प्रमाण का रूप सिद्ध नहीं हो सके।



प्रसिद्धार्थख्यातिका अभिप्राय—सत्कार्यवादमे विपर्ययज्ञानके एवजमें प्रसिद्धार्थख्यातिको माना है, यह प्रसिद्धार्थख्याति क्या है ? जो प्रमाणसे प्रसिद्ध अर्थ है उसकी ख्याति हुई है, ज्ञानमें जो कुछ आया है उस पदार्थकी जानकारी होती है इसका नाम है प्रसिद्धार्थख्याति । यह केवल विपर्ययज्ञानमें ही लागू नहीं किन्तु समस्त ज्ञानों में प्रसिद्धार्थख्याति लागू है । इस सिद्धान्तका यह मंतव्य है कि ज्ञानमें जो कुछ भी भ्रमकता है वस वही सत्य पदार्थ है, प्रमाणसिद्ध है चाहे रस्सीका साप भ्रमके चाहे रस्सीका रस्सी ही भ्रमके, दोनों ज्ञान बराबरीके हैं । इसके अभिप्रायमें बाह्य पदार्थों कुछ मतलब ही नहीं है, जो कुछ है वह विचारसे है किसी भी तत्त्वका खण्डन इस मंतव्यमें है ही नहीं । हम किसका खण्डन करें ? जिसका खण्डन करेंगे वह कुछ विचार ही तो बनेगा और उस विचारमें जो कुछ भ्रमकता हो वही तुम्हारे विचारका विषय है । यहाँ सत्य और असत्यको पूछ नहीं है । जो प्रतीतिमें आया, जो समझमें आया सो सब निर्दोष सत्य है, क्योंकि इसका मतव्य है कि प्रतीति हमेशा अवाधित होती है । भले ही हमने सीपमें चाँदी जान ली पर जब जान रहे हैं तब तो हमारे ज्ञानमें कोई बाधा नहीं है । जो चाँदीको चाँदी जान रहे हो, जिससे वे निषाङ्क हैं ऐसे ही सीपमें हम चाँदी भी जान रहे हैं तो भी निषाङ्क हैं, ठीक चाँदी जान रहे हैं । हमारे लिए तो यह भी पदार्थ है ।

प्रसिद्धार्थख्यातिका अभिप्राय करके विपर्ययज्ञानका अभाव बताकर प्रमाणस्वरूप खण्डित करनेका प्रयास—प्रसिद्धार्थवादी कह रहे हैं कि एक प्रतीति में भी यदि हम कुछ बाधा डालने लगे तो सारा लोकव्यवहार खतम हो जायगा । हम हाथके तले देखते हैं और इस तलेको देखकर कहते हैं कि यह करतल है तो यह प्रतीति से ही तो कहते हैं, ऐसे ही प्रतीतिसे कोई साँप कह देता है, कोई चाँदी कह देता है । प्रतीति तो अवाधित है । करतलको जान रहे हैं वहाँ भी प्रतिभास है और रस्सीको साँप जान रहे हैं वहाँपर भी प्रतिभास है । प्रतिभासके नातेसे ही प्रमाणकी व्यवस्था है, पदार्थके नातेसे नहीं । ऐसा प्रसिद्धार्थख्याति वाले कह रहे हैं कि विपर्ययज्ञान नाम की कोई चीज ही नहीं है, फिर किसका निराकरण करनेके लिए तुम प्रमाणके स्वरूप में व्यवसायात्मक विशेषण लगाते हो ।

प्रसिद्धार्थख्यातिवादके समर्थनमें एक शब्दाका उत्तर देनेका प्रयास—यदि कोई यह कहे कि सीपमें हमने चाँदीका जो ज्ञान किया तो चाँदीका ज्ञान करनेके कुछ देर बाद जब उसे उठाने जाते हैं तो वहाँ तो चाँदी नहीं मिलती । उत्तरकालमें तो इस ज्ञानके भाँपिके वे पदार्थ नहीं मिल रहे । इसके उत्तरमें प्रसिद्धार्थख्यातिवादी कहते हैं कि मत मिले, तो भी जिस समय चाँदीका प्रतिभास हो रहा है उस समयमें तो वह चाँदी है । देखिये ! इनके मतव्यमें कुछ थोड़ा सा यह आधार है कि जैसे कि लोग यह महसूस करते हैं कि हमारे ज्ञानमें यह लाभ आ रहा तो चाहे दूकानमें टोटा

भी हो मगर सुब भिरेगा। नामक। जैसे कनकतारों का नान है वहाँ पड़ गया दो लाख का घाटा और खबर आ जाये कि चार लाखका नफा हुआ है तो उसे तो वह लाभकी बात सुनकर प्रसन्नता होगी। तो लाभ क्या है? एक दिलके विचारका लाभ है। जो चित्तमे विचार आया है, भाव आया है उसका लाभ है। ये समस्त बाहरी पदार्थ तो सब घोखा हैं, उनके समागमसे अपना कोई हित न समझे। यह ज्ञान जब ज्ञानमे आये वही सत्य है। तो किसी भी ज्ञानके बाद उस पदार्थके क्षेत्रके निकट जाकर चाहें वह पदार्थ न मिले लेकिन जिस कालमे ज्ञान हो रहा है उस कालमे तो वह पदार्थ है ही। इसमे कोई सन्देह नहीं।

प्रसिद्धार्थख्यातिके अभिप्रायके समर्थनमे अन्यथापत्तिका प्रस्ताव—  
प्रसिद्धार्थख्यातिवादी कह रहे हैं कि यदि प्रसिद्ध अर्थकी ख्यातिका सिद्धान्त नहीं मानते तो हम यह कह बैठेंगे कि बिजली कोई चीज नहीं है। मेघमे तो बिजली प्रकाशित होती है हम कहेंगे कि वह तो कोई चीज नहीं। क्योंकि जिस कालमे हमने जाना कि बिजली है उस कालमे तो बिजली है मगर उसके बाद तो बिजली है ही नहीं। ऐसे ही जिस जिस समयमें हमने रस्सीमे साँप समझा तो बिजलीकी तरह हमारे ज्ञानमे साँप भी आ गया। तो जैसे ज्ञानमे आनेसे बिजली है यह हम निर्णय बनाते हैं ऐसे ही ज्ञानमे आनेसे साँप है यह भी हम निर्णय बनावेगे और यदि थोड़ी देर बाद वहाँ साँप नहीं मिलता तो तुम इसको फूट बताते हो। कुछ देर बाद बिजली भी न मिले तो वह भी फूट हं। जायगी। यह शङ्काकारकी दलील है इस कारण प्रसिद्धार्थख्यातिको ही सत्य समझना, विपर्ययज्ञान और कोई चीज नहीं है। जो कुछ है तो सब प्रसिद्ध अर्थकी ख्यातिकी ही बात है, ऐसा असत्ख्यातिवादक निराकरण करनेके लिये सत्यकार्यवादीने अपना विचार रखा है।

प्रसिद्धार्थख्यातिमात्रके मन्तव्यका प्रतिविधान - इसपर आचार्यदेव उत्तर देते हैं कि यह तुम्हारा कहना यो'युक्त नहीं है कि यदि ज्ञानमे जो कुछ आया वह सब सच सच ही मान लिया जाय अर्थात् ज्ञानकी ऐसी ख्याति स्वीकार करली जाय कि इस ज्ञानमे जो जो भी आकार भूलकता है वह सब यथावस्थित अर्थ ही भूलकता है ऐसा माननेपर फिर यह ज्ञान भ्रान्त है, यह ज्ञान अभ्रान्त है यो दोनोंकी व्यवस्था ही नहीं सकती। जो आया सो सब सही हो गया, फिर हमारा तुम्हारा भी विवाद क्या? भगडा तो तब चलता है जब यह बात वीजमे आती है कि तुम्हारा कहना अप्रमूर्ण है हमारा कहना अप्रमहित है, तुम्हारा विनरीत है, हमारा सम्यक् है। यह व्यवहार तो हो ही नहीं सकता।

ज्ञानोत्तर कालमे अर्थके आशुविनाशकी कुयुक्तिका निराकरण—जो यह दलील दी गई थी कि जैसे ज्ञानमे बिजली आयी तो थोड़ी देर बाद बिजली नहीं मिलती है ऐसे ही थोड़ी देरको हमारे ज्ञानमे जल आ गया, तो रेतीली जमीन, पर

उसे निरखकर ज्ञानमें जल आ गया तो जैसे ज्ञानमें विजली आकार भी थोड़ी देर बाद विजली नहीं मिलती इसी तरह ज्ञानमें जल आकार भी उसके बाद जल नहीं मिलता तो न मिलने दो, जल नहीं मिलता न सही मगर जलकी निशानी जमीनका गीला होना आदि तो मिलेगा । विजलीकी तरह तो जलका शीघ्र विनाश कही नहीं देखा जाता है । जैसे यह छत बनी है, परसों पानी गिर गया था मगर आज भी उसकी गिलाईसे मालूम होता है कि पानी यहाँ था विजलीमें यद्यपि प्रकाश प्रकट है पर थोड़ी ही देरमें तुरन्त मिट गया तो विजलीकी ही तरह ये जल बगैरह तुरन्त थोड़े ही मिटने वाले हैं । ये मिट भी जाय, कुछ समयको सूख भी जाये तो भी जमीनका चिकना गीला रहना यह कुछ शेष रहता है कुछ समयतक, पर जहाँ मारीचिकामे रेतीली जमीनमें जलका ज्ञान किया गया वहाँ जल ज्ञानके बाद जब हम निकट जाते हैं तो कुछ तो उसके चिन्ह मिलने चाहिए थे, एक तो यह दलील तुम्हारी युक्त नहीं है ।

भ्रान्त ज्ञानमें सबका ज्ञय वही न होनेसे विद्युत्के दृष्टान्तकी अयुक्तता—दूसरी युक्ति सुनिये । जैसे विद्युत्का दृष्टान्त दिया कि ज्ञानमें विद्युत् आया और थोड़ी देरमें मिट गया, मिट जाओ मगर जिस समय हमारे ज्ञानमें विद्युत् आयी उसी सब नगरोमें ५०० मील तककी दूरीके सारे नगरोमें सारे मनुष्योंको एक साथ विजलीका ज्ञान हुआ इसी तरह सीपमें यदि हम चादीका ज्ञान कर रहे हैं तो वहाँके आसपासके सारे लोग भी चादी जानते हैं क्या ? ऐसा तो नहीं है । सब लोगोंके विचित्र २ ज्ञान हो रहे हैं, कोई सीपको सीप भी समझ रहा, कोई सीपको चादी भी समझ रहा, कोई काच भी समझ रहा इस कारण यह कहना अयुक्त है प्रसिद्धार्थ-व्याप्ति ही सब चीज है, विपर्ययज्ञान कोई चीज नहीं है ।

विपर्ययज्ञानके स्वरूपके निर्णयका औचित्य—जैसे सम्यग्ज्ञानकी सिद्धि की जाती है तो वह भी एक निर्णय है इसी तरह विपर्यय ज्ञानके स्वरूपकी सिद्धि करना भी निर्णय है । विपर्ययज्ञानका यह स्वरूप है इसकी सिद्धि तो करना चाहिए । जैसे पाप खोटे होते हैं, पाप न करना चाहिए । ठीक है मगर पापके स्वरूपकी सिद्धि करे तो क्या यह भी पाप है ? कोई हिसाका लक्षण बनाये और उसको पाप सिद्ध करे तो पापको पाप सिद्ध करना क्या पाप है ? पापका करना पाप है । यह पाप है ऐसा निर्णय करे तो पाप नहीं है । यदि पापके स्वरूपका निर्णय नहीं होता तो हम छुटकारा कहासे करें । इसी प्रकार अनेक बल लगाकर हम सम्यग्ज्ञानकी सिद्धि करते हैं, इसी प्रकार विपर्यय ज्ञानको भी सिद्धि की जा रही है— विपर्ययज्ञानमें विषय विपरीत है और वह खोटा है पदार्थके अनुकूल नहीं है लेकिन एक विपर्ययज्ञान क्या होता है इसका निर्णय तो करना ही चाहिए । ताकि हम सम्यग्ज्ञानका यह निर्णय कर सकें कि जिसमें विपर्ययज्ञान नहीं होता वह ज्ञान सम्यक् है ।

सत्कार्यवादमें प्रसिद्धार्थव्याप्तिका सन्मान—सत्कार्यवादी विपर्यय ज्ञान

को नहीं मानते हैं, किन्तु उनका मतव्य है कि प्रत्येक ज्ञानमे प्रसिद्ध अर्थकी जानकारी होती है, विपरीतमे भी और सच्चे ज्ञानमे भी । जैसे पडी है रस्सी और भ्रम हो गया कि यह साँप है, तो उसको भ्रम प्रसिद्धार्थका ही तो हुआ है । कोई किसी देशमे कोई अज्ञान चीज हो उसका तो भ्रम नहीं होता । देखिये उस रस्सीको निरखकर ऐसा तो भ्रम नहीं होता कि यह मटका है । अरे जो उसके ख्यालमे बहुत बहुत बात रहती है चाहे प्रतिषेधके रूपमे और चाहे माननेके रूपमे वस उस अर्थकी ख्याति हो गयी । रस्सी देखा तो उसका प्रसिद्धार्थ जानकारीमे आ गया । किसी मनुष्यकी सकल थोड़ी थोड़ी किसी अपने मित्रकी सकलसे मिलती हो तो उस मनुष्यका दूरसे देखकर भट हमे उस मित्रकी स्मृति आ जाती है अथवा यह ज्ञान होने लगता कि यह मेरा ही मित्र आ रहा है । तो जिसमे हमारी लगन है चाहे रागसे लगन हो या जिससे हम डरते रहते हैं उसकी जानकारी भट आ जाती है । किसीकी सकल हमारे दुश्मनसे कुछ मिलती हो तो उसको देखकर हमे भट दुश्मनका बोध हो जाता है, अरे वही आ रहा है । तो जो हमारे चिन्ममे प्रसिद्ध बात हो उस अर्थकी ख्याति हो गई है । विपर्यय ज्ञान कुछ नहीं है, ऐसा ये प्रसिद्धार्थख्याति वाले कह रहे हैं ।

न्यायक्षेत्रमे हठवादकी विफलता प्रकरण तो यह है कि विपर्ययज्ञान भी चीज है और विपर्ययज्ञानका, उल्टे ज्ञानका जिसमे निराकरण दसा हो वह ज्ञान सही है पर जिसे किसीकी बातका खण्डन करनेका ही विकल्प बन गया हो तो कोई न कोई बात जबरदस्ती भी निकल दे किन्तु विद्वानोकी गोष्ठीमे गलत कहने वालेकी बात चल नहीं सकती । लेकिन कोई हठी हो जो स्वयं अपनी बुद्धि न रखता हो, अपनी अकल कहींसे उधार लाया करता हो तो ऐसा पुरुष तो कभी मान ही नहीं सकता, पर यह तो एक न्यायका क्षेत्र है उसमे यह चर्चा चल रही है । जैसे एक कथानक प्रसिद्ध है कि कोई गावमें एक मुखिया था पटेल, पचायत हो रही थी किसी मामलेपर । होते-होते कोई हिसाबकी बात आ गई । थी मामूली सी बात । पटेलने कहा लो ३० यह और ३० यो ५० हो गये । लोग कहने लगे कि ३० और ३० साठ होते हैं । तो पटेल कहता है कि अगर ३० और ३० मिलकर ५० न होते हैं तो वे १०-१० सेर दूध देने वाली हमारी ७ भैंसे हैं ये पचोको दे देंगे । अब यह बात उसकी स्त्रीने सुन ली तो बड़ी उदाम हो गई । पटेल जब घर पहुँचा तो उस स्त्रीको उदास देखकर पूछता है कि तू उदास क्यों है ? तो स्त्री बोली कि ये ७ भैंसें अब चली जायेगी, कलको बच्चे क्या खायेंगे ? हम क्या खायेंगे ? तुम्हें क्या खिलायेंगे ? पटेल बोला —ऐसा क्यों तुम्हें खयाल हुआ ? स्त्रीने कहा कि आप कह आये हैं पचोके कि अगर ३० और ३० मिलकर ५० न हो तो हम अपनी सातों भैंसे दे देंगे । तो पटेल स्त्रीसे कहता है कि तू तो निरी पगली है देखेगे हमारी भैंसें कौन लेता है ? और जब हम अपने मुँहसे कह देंगे कि ३० और ३० मिलकर ६० होते हैं तभी तो वे हमसे भैंसे लेंगे । तो अन्याय और अविवेकियोंकी गोष्ठीकी तो बात ही नहीं । यहाँ

न्यायक्षेत्रकी बात चल रही है ।

प्रसिद्धार्थख्यातिमात्रका अभिप्रायकरके विपर्ययज्ञानके स्वरूपके निरास का प्रयास प्रकरण यह है कि स्थाद्वादी यह कह रहे हैं कि विपरीत ज्ञान भी कुछ होता है । जैसे सीप पड़ी हो, चाँदी जान गए तो यह विपरीत ज्ञान है । पदार्थ कुछ है और हम जान कुछ रहे हैं ऐसा ज्ञान हुआ करता है और ऐसा ज्ञान प्रमाणभूत नहीं है जिसमें उल्टा ज्ञान न हो सशय ज्ञान न हो, अनध्यवसाय न हो वह ज्ञान प्रमाण है । इसपर ये प्रसिद्धार्थख्यातिवादी यह कह रहे हैं कि विपर्यय ज्ञान तो दुनियामे कुछ होता ही नहीं । तब वह जो कुछ ज्ञानमें आता है वह प्रसिद्ध अर्थ आता है । मेरी दुनियामे मेरे ज्ञानमें, जो मेरी वासनाकी बात भरी हो प्रसिद्ध अर्थ हो वस वह ज्ञान में आ गया विपर्यय ज्ञान क्या हुआ ?

प्रसिद्धार्थख्यातिवादका निराकरण—इसके निराकरणमें कुछ उक्तिमा देदी, अब एक युक्ति यह दे रहे हैं कि यदि प्रसिद्ध अर्थकी ख्याति ही मात्र मानी जाय और विपर्ययज्ञान सम्यग्ज्ञान इनकी कोई व्यवस्था न की जाय तो बाध्य बाधक भाव भी नहीं बन सकता । अर्थात् जैसे सीपको हमने चाँदी समझा तो थोड़ी देर बाद जब हम निकट पहुँचते हैं तो यह ज्ञान होता है कि ओह ! यह तो सीप ही है । तो उस समय सीप है यह ज्ञान तो बन गया बाधक पूर्वज्ञानका निषेध करने वाला और जो पहिले ज्ञान किया था कि यह चाँदी है उसका हो गया निषेध । तो बाध्य-बाधक भाव भी न बनेगा, क्योंकि तुम्हारे अभिप्रायसे तो समस्त ज्ञान सत्य विषय करते हैं, तो सभी सभी सत्य हैं, बाहर खड़े होकर जाना कि चाँदी है वह भी तुम्हारे यहाँ सत्य है और पास आकर जान लिया कि यह सीप है तो वह भी तुम्हारे यहाँ सत्य है फिर सत्य-असत्य तुम्हारे यहाँ सब एक हो गया फिर न निर्णयकी बात रही और न व्यवहारकी बात रही । इससे यह सिद्ध है कि विपर्यय ज्ञान कोई बोध है और उसके प्रमाणत्वके निराकरणके लिए इस तृतीय सूत्र में यह कहा गया है कि प्रमाणभूतज्ञान निश्चयात्मक होता है, अनुमानज्ञानकी तरह सशयज्ञान आदि समारोपोंका विरोध होनेसे प्रत्यक्षज्ञानमें भी सशयज्ञान, विपर्ययज्ञान आदि नहीं होते ।

विपर्ययज्ञानस्वरूपके निरासमें आत्मख्यातिमात्रका अभिप्राय—अब ज्ञानाद्वैतवादी आकर अपना मतव्य रखता है कि अजी, क्यों विकल्पमें पडते ही, हमारी बात सुनो ! जो कुछ यह आकार प्रतिभास हो रहा है वह सब ज्ञानका ही आकार है पर अनादिकालसे अज्ञान लगा है सो यह ज्ञानका आकार बाह्य पदार्थोंकी तरह मालूम पडता है । दुनियामें जो कुछ है वह सब ज्ञानका आकार है । ये भीट, चौकी, पत्थर, ईंट कुछ चीज नहीं हैं । और, जैसे स्वप्नमें बड़े-बड़े महल निरखते हैं, पेड़ निरखते हैं, बड़े-बड़े जानवर निरखते हैं तो यह बतावो कि वहाँ कोई जानवर है क्या ? वहाँ कोई महल है क्या ? वह तो एक ज्ञानका आकार है, जो वह जान रहा

है उस ही जानकारीका रूप है, चीज तो कुछ नहीं है। इसी तरह यहाँ भी ये सब कुछ नहीं है। भले ही हाथसे आप लाठी पकड़ें और आपको यह लगे कि यह लाठी है तो स्वप्नमे भी ऐसा ही लगता है। स्वप्नमे भी तो आप लाठी पकड़ते हो तो वहाँ भी ऐसा लगना कि यह लाठी पकड़े है। है कुछ नहीं, ज्ञानका आकार है। इसी तरह यहाँ भी यह सब ज्ञानका आकार है, चीज कुछ नहीं है। ऐसा मतव्य ज्ञानाद्वैतवादी रख रहे हैं।

अज्ञान और वासनाके बाह्य अर्थोंकी विचित्रताव ताकर आत्मख्याति-मात्रके समर्थनका प्रयास आत्मस्वातिवादी कर रहे हैं कि विपर्ययज्ञान नामकी कोई चीज नहीं है। जो कुछ है यह सब ज्ञानका ही आकार है लेकिन लग आज सही रहा है कि यह मंदिर है, यह पुस्तक है, यह घड़ी है। यह सब अज्ञानकी वजहसे सही लग रहा है, है कुछ नहीं। अनादिकालसे जीवोंके विचित्र वासनाएँ लग रही हैं और वे वामनाएँ नमसे लगा करती हैं। तो वासनाओंके जगनेका कारण पुरयोमे जिस प्रकारकी वामना जगती है उस उस आकारमे ज्ञान बनते जाते हैं और वे सब ज्ञान अपने ही आकार मात्रसे सम्बद्ध हैं। ऐसा नहीं है कि कोई पदार्थ ऐसा हो और ज्ञान मे फिर ऐसा आता हो, पदार्थकी ओरसे कोई मतलब नहीं, ज्ञानका कोई सम्बन्ध नहीं, जीवोंकी अपनी अपनी जुदी जुदी वासनाएँ है और उस उस प्रकारके ज्ञान होते हैं। जैसे स्वप्न देखने वाले लोग क्या एक ही भातिका स्वप्न देखते हैं। पचासोने देखा तो उन सबके पचासों तरहके स्वप्न है, क्योंकि जिसके जैसी वासना लगी थी उसने तो वासनाके अनुसार वैसे ही बाह्यमे पदार्थ देखा। ऐसे ही यहाँपर भी जिसके जैसी वासना लगी है वसा हो बाह्य पदार्थोंको मानकर रहता है। यह मेरा मकान है, ये मेरी दूकान है, ये मेरे रिस्तेदार हैं ऐसी ऐसी वासनाएँ लगी है सो बाह्य अर्थका भ्रम है, है कुछ नहीं इस कारण आत्मख्याति ही सब कुछ है विपर्ययज्ञान कुछ नहीं है।

आत्मख्यातिवादियोंका अभिप्राय - भैया ! यहाँ आत्मख्यातिके अभिप्राय मे आत्मासे मतलब आत्माका नो किन्तु ज्ञानका आत्मा जानना अर्थात् ज्ञानका निजी रूप। प्रत्येक ज्ञानमे ज्ञानका निजी रूप ही प्रतिभासमे आता है, और देखिये निश्चयनयकी अपेक्षा तो कुछ कुछ उसकी बातसे मिलान हो रहा है ना। निश्चयनयसे हमारे प्रतिभासमे पदार्थ आता है या ज्ञेयाकार आता है। ज्ञेयाकार हमारे प्रतिभासमे आता है निश्चयसे, पदार्थकी कोई चीज नहीं आती। यह ज्ञान ही उस उस पदार्थाकार रूप परिणाम करके प्रतिभासमे आ रहा है। लो कुछ कुछ इसी ढंगसे ही तो चने ये ज्ञानाद्वैतवादी पहिले, पर उगे एकान्त मान लिया। उगमे आगे और कोई कुछ बाह्य ही नहीं है ऐसा ठठ करके सीमा तोड़ कर कह रहे हैं ज्ञानका जो सब आकार है ज्ञानका ही जो निजी रूप है उस आत्माकी ही स्वाति है, जानकारी है, विपर्ययज्ञान उसने अलग ओर कुछ नहीं है। उस आधार आत्मख्यातिवादियोंने अपनी आत्मख्यातिकी मतव्य रखा है विपर्ययज्ञानका विषय रिया। विपर्ययज्ञानका रदनप न देने तो उनके निराक-

रणमे स्याद्वादिद्योने जो प्रमाणका स्वरूप कहा है वह खण्डित हो जाय इस भावनासे वे आत्मख्यातिमात्रको विपर्यय ज्ञान कह रहे हैं ।

आत्मख्यातिमात्रका आशय प्रमाण वह ज्ञान होता है जिसमे सशय विपर्यय और अनन्वयसाय नहीं होता । इस सिलमिलेमे कुछ दार्शनिक विपर्ययज्ञानका लप कर रहे हैं कि विपर्ययज्ञान कुछ चीज ही नहीं है, फिर तुम किसका निराकरण करनेके लिये प्रमाणके स्वरूपमे निश्चयात्मक विशेषण दे रहे हो ? इस सम्बन्धमे ज्ञानाद्वैतवादी यह कह रहे है कि विपर्ययज्ञान कुछ चीज नहीं है किन्तु जो कुछ ज्ञानमे प्रतिभास होता है वह ज्ञानका ही आकार है । जानकारीमे पदार्थका कोई सम्बन्ध नहीं है, और जितने भी पदार्थ भी लोकमें मालूम पडते है, यह भीट है, दरी है, भाग है आदिक तो ये सब ज्ञानके ही आकार हैं चीज कुछ नहीं हैं । इस तरह आत्मख्याति ही अर्थात् ज्ञानके स्वरूपकी प्रसिद्धि ही ज्ञानका रूप है और पदार्थ कुछ है ही नहीं, फिर विपर्ययज्ञानका क्या अर्थ रहा ऐसा ज्ञानाद्वैतवादी कह रहे हैं, उसका अर्थ प्रतिविधान करते हैं ।

ज्ञानकी सविन्मात्र निष्ठा व अर्थिकारताकी असिद्धि—देखिये ज्ञान आत्मख्याति तब सिद्ध होगी जब ज्ञान केवल ज्ञानके स्वरूपमे ही निष्ठ रहे वे पदार्थ अस्त है एक तो यह पक्ष सिद्ध हो और दूसरी बात यह सिद्ध हो कि समस्त पदार्थ ज्ञानके ही परिणामन है प्रतिभास हैं । जब ज्ञान ही ये दो बातें सिद्ध हो जायें कि प्रथम तो ज्ञान अपने स्वरूप मात्रके सम्बेदनमे ही रहता है और दूसरी बात यह सिद्ध हो कि जितने भी पदार्थ हैं ये सब ज्ञानस आकार है । पदार्थ कुछ चीज नहीं है । इन दो बातोंकी सिद्धि होनेपर आत्मख्याति सिद्ध हो सकती है । आत्मख्याति कहो चाहे ज्ञान-स्वरूपाख्याति कहो यहाँ आत्मासे मतलब जीवका नहीं है किन्तु जिस ज्ञानने जो कुछ जाना है उस ज्ञानने केवल ज्ञानको ही जाना है और उसमे केवल ज्ञान ही ज्ञेय होता है, पदार्थ तो है ही नहीं, वह ज्ञेय क्या होगा । और, जो कुछ भी ये पदार्थ मालूम होते है कि यह अमुक चीज है यह अमुक चीज है । तो यह बात सिद्ध हो जब ये दो बातें सिद्ध हो जायें कि ज्ञान केवल ज्ञानके स्वरूप मात्रके सम्बेदनमे ही रहा करता है और ये सब पदार्थ ज्ञानके ही आकार बन गए हैं । ये दो बातें सिद्ध हो तो आत्मख्याति बने, किन्तु ये दोनों ही नहीं हैं ।

आत्मख्यातिमात्रके मन्तव्यमे सत्यासत्यकी अविशेषताका प्रसङ्ग— यह जो माना गया कि जितने भी ज्ञान होते हैं वे सब ज्ञानके आकारको ही ग्रहण करते हैं पदार्थको नहीं जानते । पदार्थको जानकारी नहीं किया करते, केवल अपने स्वरूपका आकार ही ग्रहण करते हैं । ऐसा यदि माना गया तो अन्तज्ञान और अग्रान्तज्ञानका ज्ञानभेद न रहेगा, क्योंकि पदार्थ तो कुछ माना नहीं और पदार्थकी कुछ जानकारी भी नहीं, जो कुछ जानन होता है वह ज्ञानके आकारसे ही सम्बेदन





उसकी भी प्रतीति बाहरी पदार्थ है उस रूपमें न होना चाहिए क्योंकि विपर्यय ज्ञान करे तो, या सम्यग्ज्ञान करे कोई तो, उसने तो अपने ही ज्ञानके स्वरूपमें एक सम्बेदा लिया है तो उसे बाहर क्यों कुछ दिखता ? बाहरमें पदार्थ स्थित है, बाहरमें ज्ञेय है उस रूपसे प्रतीति क्यों होती, वह न हनी चाहिये ।

आत्मस्थितिके मन्तव्यसे बाह्यार्थमें प्रवृत्तिके अभावका प्रसंग मात्र आत्मस्थितिके आशयमें नीसरा दोग यह है कि जानने वाले तो अपने आपकी ही जान रहे हैं, बाहरसे तो कोई सम्बन्ध नहीं रखा ना, बाहर तो कुछ इमका है ही नहीं ना । तो फिर बाहरकी चीजका ग्रहण करनेके लिये यह प्रवृत्ति क्यों करता है ? जब सब कुछ जानने ज्ञानमें ही ज्ञानके आकारको ही जाना, बाहर कुछ है ही नहीं, पदार्थ ही नहीं है तो फिर जानने वाले पुरुष बाह्यमें कौमी पदार्थको ग्रहण करनेकी कोशिश क्यों करते हैं ? क्योंकि जो बात बाहर नहीं है और अस्थिर भी है उसमें प्रवृत्तिरुा विधान ही नहीं हो सकता । यह ज्ञानद्वैतवादी इस आत्मस्थातिको अवहित मानता है याने बाहरमें कुछ नहीं है और फिर यह हैं क्षणिकवादी तो उस ज्ञानको भी क्षणिक मानते हैं । तो तत्त्व तुम्हारे यहाँ स्वरूपमात्र रहा और विनीगीक रहा । बाहर तो कोई चीज माना नहीं, फिर अर्थमें प्रवृत्ति क्यों हो ? गेटी बनाना, त्वाना, उद्यम करना ये सारी प्रवृत्तिया क्यों होगी ? ये होनी हैं, इससे सिद्ध है कि ये सब पदार्थ हैं, उन पदार्थोंसे हम हित अहित मानते हैं इसलिए जो हितकारी बात है उसमें लगते हैं और जो अहितकारी बात है उससे हटते हैं । यदि मात्र ज्ञान ज्ञानके ही आकारमात्रमें सम्बेदान करे, पदार्थ कुछ नहीं हो तो यह सब व्यवहार समाप्त हो जायगा । इससे आत्मस्थितिमात्र मत मानो । पदार्थ हैं और उन पदार्थोंके सम्बन्धमें जैसा पदार्थ है वैसा न न जान सके तो वह विपर्ययज्ञान है ।

अविद्यावश वहिष्ठताकी प्रतीति माननेपर विपर्ययज्ञानकी सुतरा भिद्धि-भ्रंश । तीघी सी बात है लेकिन जब कोई अपनी चतुराईकी अधिकता बगरानी हो और केवल एक विरोध ही विरोध मनमें समाया हो तो ऐसे ही अनिर्वचनीय गजबमें युक्ति पाई जाती है कि जिससे साधक-साध्यका स्वरूप न बन सके । ये ज्ञानद्वैतवादी कह रहे हैं अपने दोषके निवारणके लिए कि ये बाहरके पदार्थ सब मासूम होते हैं और यह ज्ञान बाहरमें कुछ यह है इस प्रकारसे जानता भी है लेकिन वे सब अज्ञानके आक्रमणसे ऐसा जानते हैं । अविद्याका घोर अन्धकार लगा है इस जीवमें इस कारण बाहरमें जानता है कि यह चीज है । और बाहरमें स्थितिरूपसे ज्ञान करता है कि यह चीज है और साथ ही इन पदार्थोंको स्थिर भी वह देखता है यह सब अज्ञान का माहात्म्य है । अज्ञानके उपद्रवके कारण यद्यपि तत्त्व केवल ज्ञानमात्र है और ज्ञान स्वरूपका ही आकार सम्बेदानमें आता है लेकिन अविद्याका ऐसा जोर है कि है तो यह तत्त्व अवहित अर्थात् अन्त रहनेवाला लेकिन वहिष्ठ मानना पड़ता है । है तो

अस्थिर किन्तु स्थिर पदार्थ मानना पडता है यदि ऐसा कहते हो तो तुमने बहुत भना कहा । यह तो विपरीत ज्ञान है, चीज है तुम्हारी अवहिष्ठ और अस्थिर किन्तु मान रहे हैं बहिष्ठ याने बाहरमे रखी हुई व स्थिर इमीका नाम विपर्ययज्ञान है, क्योंकि तुम्हारे ज्ञानाकारसे भिन्न और स्थिर कुछ मालूम पडने लगा ना, है तो तत्त्व ज्ञानसे आभन्न और है अस्थिर मगर मालूम पडने लगा और तरहका । तो इस हीको विपर्ययज्ञान कहा करते है । विपर्ययज्ञानका अपह्लव किया नहीं जा सकता, विपर्ययज्ञान दूर तो किया जा सकता है पर विपर्ययज्ञानके स्वरूपका निराकरण किया ही नहीं जा सकता । इस प्रकार इस विपर्ययज्ञानके स्वरूपकी सिद्धि के प्रकरणमे आत्मख्याति मात्रका अभिप्राय ले कर जोविपर्ययज्ञानका निराकरण कर रहे थे उनका निराकरण किया ।

अनिर्वचनीयार्थख्यातिमात्रका आशय करके विपर्ययज्ञानके स्वरूपके निरासका प्रयास—एक दार्शनिक कह रहा है कि विपर्यय ज्ञान जिसे तुम कहा करते हो वह विपर्ययज्ञान और कुछ नहीं है किन्तु एक ऐसे अर्थकी जानकारी है जो अनिर्वचनीय है जिसे न हम सत् कह सकते और न असत् कह सकते ऐसे अनिर्वचनीय अर्थकी ख्याति होना, व्यक्ति होना, यह ही मात्र है कोरा, विपर्ययज्ञान कुछ नहीं है । इसे कहते हैं अनिर्वचनीयार्थख्याति । इसका मतव्य है कि विपर्ययज्ञानका विषय ही सिद्ध नहीं होता । विपर्ययज्ञान मायने विपरीतज्ञान । पडी है सीप और जान लिया चाँदी इसीका नाम विपर्ययज्ञान है । यह दर्शन कह रहा है कि इस ज्ञानका कोई विषय ही नहीं है । क्या इस ज्ञानका विषय उपदेशगम्य है ? उपदेशगम्य भी नहीं है, क्योंकि तुम क्या उपदेश दोगे क्या बात बतावोगे ? देखो जो जिस ज्ञानमें प्रतिभास होता है वह उसका विषय कहलाता है ना । जैसे है तो मारीचिका रेतीली जमीनपर हो गया जलका ज्ञान तो जलका जो वहाँ ज्ञान होता है उसमे जल ही तो ज्ञानमे आ रहा है, सद्भूत या असद्भूत । सत्भूत आ रहा तो कहते कि सत् है और ज्ञानमे आरहा है तो वह तो सच्चा ज्ञान हो गया । फिर उसे विपर्ययज्ञान क्यों कहते हो ? यदि जल नहीं है और फिर जल ज्ञानमे आ रहा है यो असत् यदि ज्ञानमे आने लगे तो आकाशके फूल, गधेके सींग बध्याका लडका ये सब विषय बन बैठेंगे । असत्का प्रतिभास और असत्की प्रवृत्ति हुआ ही नहीं करती । जो रेतीली जमीनमें भी जलका ज्ञान करता है वह जल ज्ञान करके उस ओर दौडता क्यों है ? यदि सर्वथा असत् विषय आये तो प्रवृत्ति क्यों बनती है ? इससे उस विपर्यय ज्ञानमे न तो सत् पदार्थ विषयमे आया न असत्पदार्थ विषयमे आया और ऐसा भी नहीं है कि जो विषयमे आया वह सत् असत् दोनों रूप हो । दोनोंका तो परस्परमे विरोध है इस कारण इस ज्ञानका कोई विषय ही नहीं बन पाता फिर विपर्ययज्ञानकी क्या कल्पना करते हो ? विपरीत अर्थ ही कुछ नहीं हो सका ।

शकाकारद्वारा असत्के प्रतिभासमे व्यवस्थालोपकी आपत्तिका पारण—

यदि यह कहेंगे कि भारीचिकामे जो जलका ज्ञान होता है उसमें जल प्रतिभास में नहीं आ रहा है और कुछ प्रतिभासमें आ रहा है तो यह बात तो एकदम अशुद्ध है। यदि रेत ली जमीनमें जलका ज्ञान किया जा रहा है और प्रतिभासमें जल नहीं आ रहा है तो जलका ज्ञान हुआ यह व्यपदेशभी कैसे हो सकता है। विषययज्ञानमें कुछ तत्त्व नहीं आता है। अटपट कुछ बात सी बन गई है। क्या विषय है वह अनिर्वचनीय चीज है। न सत् है, न असत् है, न उभयरूप है न अनुभयरूप है किन्तु एक अनिर्वचनीय है।

अविदितरहस्यतामें अनिर्वचनीयताकी कल्पना—देखो भैया ! जैसे कुछ बूटि नहीं चलती है किसी बातके सिद्ध करनेमें तो यो कह बैठते हैं कि यह तो सब ईश्वरकी लीला है। सृष्टि कैसी बनी, कहाँसे क्या प्रारम्भ हुआ, किमने बनाया, अनेक प्रश्न होनेपर कुछ तो उत्तर देनेकी कोशिश हंती है किन्तु जब उक्तिपर गही दात उतरती है तो यही कहना पड़ता है कि यह तो सब ईश्वरकी विचित्र लीला है। उनको तो वही जाने, दूसरा क्या समझे। बहुत समय पहिले जब रेलगाडीका विकास प्रारम्भ हुआ था उस समय देहातोमें जब रेलगाडी चले तो उसके आनेके पहिले ही उसे देखनेके लिये लोगो की भीड़ इकट्ठी हो जाती थी। वे तो समझते थे कि गाडिया बँलोसे घोडोसे चला करती हैं, यह यो ही कैसे चलती है। उस समय यत्र, मशीन, इंजन आदिका उनके कुछ विकल्प ही न होता था। वे तो समझते थे कि इस गाडीको चलाने वाली एक काली देवी होती है और देवीमें तो बहुत बड़ी शक्ति होती है। जो चाहे करले। तो इसी प्रकार जब निमित्त उपादानकी बात निर्णयमें आयी कि प्रत्येक पदार्थ अपने उपादानसे परिणामा करते हैं, अन्य पदार्थ निमित्त होते हैं और यह व्यव था अनादिकालसे चली आयी है, जब यह बात ध्यानमें न रही और इस सृष्टिको हमें बताना है कि कैसे हुई है तो उपादान और निमित्त इन दोनोंकी सुध न रखकर कोई तृतीय शक्तिकी कल्पना करनी होती है और उस समय फिर अनेक प्रसंग अनिर्वचनीय बन जाते हैं।

अनिर्वचनीयार्थ ख्यातिवादियो द्वारा सहेतुक अनिर्वचनीयार्थताका स्पष्टीकरण व्यवसायात्मक ज्ञानके निराकरणके प्रसङ्गमें यह दार्शनिक कह रहा है कि विषययज्ञान तो कुछ चीज नहीं है। एक अनिर्वचनीय अर्थकी ही वहाँ ख्याति हो रही है। क्या रहा विषयमें ? विषययज्ञान जिसे तुम मानते हो वह केवल एक अनिर्वचनीयार्थख्याति है ऐसा ये दार्शनिक कह रहे हैं। इस बुद्धिमें जिसे स्थावादी विषययज्ञान कह रहे हैं इस बुद्धिमें जो कुछ अर्थ दीखा वह न तो सत् रूप है इस तरह कहा जा सकता है न असत् रूप है यह कहा जा सकता, न अन्य किसी धर्मरूप है यह कहा जा सकता, क्योंकि सीपमें यह चाँदी है इस आकार वाले ज्ञानमें यह चाँदी है ऐसा जो ज्ञान किया तो इसमें बतलावो कि विषय क्या आया ? इसपर उपदेश नहीं चल

सकता, इसकी सिद्धि नहीं हो सकती। क्योंकि जो प्रतिभासमे आया है और जो स्थल पर अर्थ है उससे वह जुदी चीज है, सीप प्रतिभासमान चाँदीसे जुदी वस्तु है, ऐसी वस्तुका किसी भी रूपमे मेल-जोल करना यह तो देकार सी वान है इसमें तो अपना समय बरवाद करना है। विपर्ययज्ञान कोई चीज नहीं है, इसी कारण उसका निराकरण करनेके लिये व्यवसायात्मक शब्दपर जोर देना यह भी तुम्हारा दुक्त नहीं है।

अद्वैतकी सिद्धि बिना अनिर्वचनीयार्थरयातिकी असभवता— इस अनिर्वचनीयार्थस्यातिके सिद्धान्तके निराकरणमे आचार्यदेव कहते हैं कि तुमने जो बताया है अनिर्वचनीय कई तरहका होता है या एक तरहकी जो अवक्तव्य तत्त्व है वह एक प्रकारका होता है कि नाना प्रकारका नाना प्रकारका तो वक्तव्य ही बन सकता है। अवक्तव्य तो एक प्रकारका है। जैसे १० आदमियोने १० तरहकी मिठाई खाई और उनसे कोई पूछे—क्यो भाई कैसा स्वाद आया? तो सभी यही कहेंगे कि उस स्वादको तो हम मुखसे नहीं कह सकते, वह तो अवक्तव्य है। तो उन दसोके अवक्तव्यमे कुछ भेद है क्या? जो विधिरूप है—उसमे तो भेद किया जा सकता है, यह ऐसा है यह ऐसा है, पर अवक्तव्य तो सब एक ही तरहका है। तो इसका अर्थ है कि अनिर्वचनीय अर्थके मायने अद्वैतकी सिद्धि हो जाय तो तुम्हारे इस अनिर्वचनीय अर्थरयातिकी सिद्धि हो। अद्वैत तो सिद्ध है ही नहीं। अद्वैतका निराकरण इसी ग्रन्थमे आगे किया जायगा वह एक बहुत बड़ा विषय है।

स्वरूपके उपदेशगम्यता व अनुमानगम्यताकी सिद्धि— विपर्ययज्ञानका निराकरण करनेके लिये अनिर्वचनीयार्थकी सिद्धिके लिये जो तुमने यह बताया है कि इस विपर्ययज्ञानका विषय न तो उपदेशगम्य है न अनुमानगम्य है। यह बात तो आप को ही प्राप्त हो रही है। आप उपदेश देकर अनिर्वचनीय अर्थरयातिको सिद्धकर रहे तो उपदेशगम्य हुआ ना कुछ और इसमे युक्तिया देकर उससे अनुमान भी तो बना रहे हो। तो कुछ चीज हुआ करती है ना उपदेश गम्यता और अनुमानगम्यता। जो तुम कह रहे हो चाहे वही विषय मान लो पर कहनेमे आया तो है। अनिर्वचनीय विषय कुछ नहीं रहा। और भी देखो जिस समय सीपमे चाँदीका बोध हो रहा है तो उस चाँदीकी जातिके समयमे जो कुछ तुम्हे नजर आ रहा है वह नियत देशमे आ रहा, नियतकालमे आ रहा। नियतरूपमे आ रहा, तो वह सत्त्वरूपसे ही रजत प्रतिभासमान हो रहा है। भले ही वहाँ चाँदी नहीं है, है सीप, किन्तु उम विपरीत ज्ञानमे सीप अर्थ रजतरूपसे प्रतिभासमान हो रहा है। यदि सत्त्वरूपसे प्रतिभासमान न हो तो चाँदी जानकर भट उसे उठानेके लिए जो प्रवृत्ति होती है वह कैसे होगी? फिर अनिर्वचनीय नहीं कह सकते।

विपर्ययज्ञान और विपर्ययज्ञानविराधक व्यवसायात्मकज्ञानकी सिद्धि— जो कुछ विपरीतज्ञानमे प्रतिभास हो रहा है वह सब स्वरूपसे प्रतिभासवान हो रहा है

भले ही वहाँ वह चीज नहीं है मगर वह चीज हुआ तो करती है, और इस सप्ताहमें वर्तमानमें समझ पड़े हुए पदार्थमें उस जातिके आकारसे हमारा ज्ञान बन गया। तो सत् अर्थ प्रतिभासमें आया मगर वह सत् अर्थ जो आँवो दिख रहा है वह चाँदीके रूप से ग्रहणमें आया है। तो विपर्यय है मगर सद्भूत अर्थ ही ज्ञानमें हमारे आया, असत् नहीं आया इस कारण विपरीत ज्ञान अवश्य है, उसमें कोई अनिर्वचनीय अर्थका ज्ञान नहीं होता किन्तु है वह अर्थ। हुआ दूसरे रूपसे ग्रहण। यो विपर्ययज्ञान है और ऐसा ज्ञान जिस ज्ञानमें नहीं आता वह ज्ञान है व्यवसायात्मक और वही ज्ञान प्रमाण है। यह ग्रन्थ सारा प्रमाणका ग्रन्थ है, इसमें सबसे प्रमाणके स्वरूपकी ही सिद्धि की गई है और जितने भी प्रमाणके भेद आयेंगे उन सबसे यह प्रमाणका स्वरूप लगेगा। यो प्रमाणके स्वरूपकी सिद्धिके प्रसङ्गमें विपर्ययज्ञानके स्वरूपकी सिद्धि की गई है।

अनिर्वचनीय अर्थमें प्रवृत्तिकी असंभवता—प्रमाणस्वरूपका विरोधी दार्शनिक यहाँ कह रहा है कि विपर्ययज्ञानमें, उल्टेज्ञानमें कोई कहनेमें आने योग्य चीज ही प्रतिभासमें नहीं आती अर्थात् विपर्ययज्ञानका विषय अवक्तव्य है अतएव अवक्तव्य विषयकी जानकारी होनेका नाम ही उल्टा ज्ञान है। उल्टा ज्ञान आप कुछ चीज नहीं है देखिये जिस उल्टे ज्ञानपर यह जगतकी सारी विडम्बना बन गई है उस उल्टे ज्ञानके स्वरूपको ही सिद्ध नहीं होने देता है यह दार्शनिक। यदि कुछ ज्ञानमें नहीं आयी अवक्तव्य चीज तो फिर सीपको जैसे चाँदी समझा तो ग्रहण करनेके लिए फिर क्यों वहाँ जाता है? अनिर्वचनीय अर्थमें प्रवृत्ति सम्भव नहीं है।

भ्रान्तिकालमें अनिर्वचनीयता न माननेपर विपर्ययज्ञानकी ही सिद्धि—शायद यह कहे कि नहीं, जब उल्टा ज्ञान हो रहा है तब तो अनिर्वचनीय अर्थ नहीं मानूँ पढता। तब तो उसे ही समझता है और प्रवृत्ति करता है, किन्तु जब उसका वही या कोई विचार करता है तो विचार करनेपर यह प्रश्न उठता है कि सीपको यदि चाँदी जाना है तो चाँदी वहाँ सत् है या असत्? सत् हो तो झूठा ज्ञान क्या और यदि सत् नहीं है तो असत्का बोध क्या? जो वह प्रतिभासमें आ रहा वह सत् रूप है न असत् रूप है, किन्तु अवक्तव्य है, यह बात विचार करनेपर ज्ञात होती है, पर जिस समय भ्रम हो रहा है उस समयमें अनिर्वचनीय नहीं मालूम होता। तब आचार्यदेव कहते हैं कि तुमने तो इसमें विपर्ययज्ञानकी सिद्धि ही कर दी। जब भ्रम हो रहा है उस समय तो अवक्तव्य अर्थ नहीं आया। उस समय तो सत् रूपसे वह पदार्थ आया, बादमें जब विचार किया तब उसका स्वरूप नहीं बन सकता, सो अनिर्वचनीय तब तो इससे तो विपर्ययज्ञानकी सिद्धि बराबर होती है।

विपरीतार्थख्यातिके स्वरूपपर भ्रु झलाहट—अब वही दार्शनिक जब बहून भ्रु झला गया, कुछ रूप गया तब कहता है कि तुम्हारी विपरीत ख्याति भी तो

नहीं बनती, क्योंकि उसमें प्रतिभासका विरोध है। जो कोई सीपको चाँदी जानता है तो क्या वह इस रूपमें जानता है कि हम यह उल्टा ज्ञान कर रहे हैं ? यह विपरीत अर्थ है ऐसा क्या उनके ज्ञानमें आता है ? तो विपरीत अर्थकी ख्याति कैसे बने ? जो उल्टा ज्ञान कर रहा उसके ज्ञानमें क्या इस तरह उल्टा ज्ञान आ रहा कि यह विपरीत है ? नहीं आता ना ? यदि आया तो उल्टा ज्ञान क्या रहा ? तो विपरीत ज्ञान करने वाले पुरुषके चित्तमें यह विपरीत पदार्थ है ऐसी जानकारी हो तो विपरीत ख्याति बने पर ऐसा तो किसीको प्रतिभास नहीं होता। इसलिए विपरीतख्याति भी युक्त नहीं है।

विपरीतार्थख्यातिका अर्थ - विपरीतार्थख्यातिके समाधानमें आचार्यदेव कहते हैं कि कौन यह कहता है कि विपरीत ख्यातिका यह अर्थ है कि यह पदार्थ विपरीत है, ऐसी जानकारी होनेका नाम विपर्ययज्ञान है किन्तु है क्या, कि जो बात प्रतिभासमें आ रही है उससे उल्टा पदार्थ है और उस पदार्थसे उल्टा प्रतिभास हो रहा है इसका नाम है विपरीतख्याति। देखिये जगतके जीव इस ही विपर्ययज्ञानके वश हो कर तो ससारमें रुक रहे हैं। है पदार्थ और तरह, जानते हैं और तरह। देह है अचेतन, पर इसको निरखकर यह प्राणी समझता है कि यह मैं जीव हूँ, यह तो विपर्ययज्ञान है। अब कोई इसमें प्रश्नोत्तर करके इस विपर्ययज्ञानका स्वरूप विगाड़े तो उसका एक हठवाद है। लोकमें भी, परमार्थमें भी सब जगह विपर्ययज्ञान बराबर चलता है।

बोहो वैभवमें विपर्ययज्ञानका रूपक विपर्ययज्ञान आत्महितके विरुद्ध अनेकरूपसे अनेक पदवियोगमें चलता है। हो तो कोई अत्यन्त भिन्न अचेतन बाह्य वैभव और माने कि यह मेरा स्वरूप है, यह मेरा हितकर है, यह मेरी वस्तु है, यही तो विपर्ययज्ञान है। वहाँसे कुछ लौटा, कुछ लौकिक शिक्षा भी मालूम किया कि ये बाह्य भक्तान आदिक मेरे स्वरूप नहीं है तो उनमें हटकर जो अचेतन पदार्थ है परिजन मित्रजर्म, उन्हें माने कि यह मेरा है यह विपरीत ज्ञान हुआ। अब यहाँ देख लीजिए शल्यके ढङ्गसे ज्ञान किया जाय तो शल्य अवश्य होती है। शल्यका ढङ्ग यह है कि जो मेरा नहीं है उसे समझे कि यह मेरा है तो यह बुद्धि ही शल्यको उत्पन्न करती है। और अपने-अपने मनमें इसका अनुभव और प्रयोग कर लीजिए कि जितनी दृष्टि अधिकाधिक आशक्ति रूपसे या निर्णयरूपसे परिजनमें हम रखते हैं, क्या किसी अन्य आत्मा पर भी कुछ करुणाकी बुद्धि अथवा उपकारकी बुद्धि हम रखते हैं ? अपना जो तन, मन, धन, वचन है वह सब कुछ उन परिजनोंके लिए ही अर्पण किया जा रहा है तो यह आशक्ति नहीं है तो फिर और क्या है ? परिजनके अतिरिक्त अन्य जीवोंपर भी तो कुछ ध्यान रखना चाहिए।

देहमें विपर्ययज्ञानके हटावकी कठिनाई—कदाचित् उन परिजनोंसे कुछ थोड़ा सा हटाव हो जाय तो इस शरीरसे हटाव होना बड़ा कठिन है। थोड़ा लोग

मुद्रमे बड़े गीरपके नाम मान-यूक्तकर उस्ताएगे करना परण भी कर जाने हैं वे मोही जन भी परण भी पसद करते हैं तो उम देखके ममत्वके कारण । लोग तो यह धामरुना करेगे कि जय अपने प्राण मो दिये तो उममें इस देहकी मगना कहाँ रही ? तैरिन विचार कर। तो उहाँ भी कारण यही मिलेगा देहकी मगना । मेरा देस विजयी हो, मेरा यश हो, मेरी बात न गिर, ऐसा भाव तो रहता ही होगा, तो उम भागमें उमने इस देहका माना कि यह मैं हूँ । इस देहको जब मैं मान रहा है तो उम ही आधारपर उमके फिर यश आदिकके परिणाम होते हैं । तो देहमें ममता परिणाम हानेसे ही यश आदिकके अभिमान बनते है । य द देहको यह मैं हूँ ऐसा वह न मानता हो और मैं श्वेतन्यमान हूँ उम प्राणकी प्रतीति रखता हो ना वह यह भाव नहीं कर सकता कि मेरा यश और नाम फँसे । उस चित्स्वरूपका यश क्या इस दुनियामें ? वह ता इस देहकी ममतामे अपने आपका घात कर रहा है ।

आत्मघातमे भी देहकी ममता कारण - कभी परिजनोमे कोई परम्परमे विरोध हो जाय और वह विरोध इतना बढ जाय कि जो सहन न कर सके और कोई अपने आप अपने प्राणोका घात कर रहा हो जिसे आत्महत्या कहते हैं, यह आत्महत्या भी उसने देहकी ममताके कारण की । वह किसलिये ? कि जो बात उमे परिजनोकी नहीं रुची, उसने मुझे यो कहा, उमकी निगाहमे मैं कुछ भी नहीं, मेरी कोई बात ही नहीं मानी जाती ऐसा मेरा भेग जो वह बार बार लगा रहा है तो वह इस देहको निरखकर कह रहा है । या उस चिन्मात्र स्वप्नको निरखकर कहा है ? वह तो इस देहको ही निरखकर कह रहा है । तो उस आशयसे प्रेरित होकर जो उसने आत्महत्या की वहाँ पर भी उसने देहकी ममताके कारण आत्महत्या की । भैया ! यह देहकी ममता हट जाय यह अत्यन्त कठिन चीज हो रही है । यही है -विपर्ययज्ञान कि जो मेरा स्वरूप नहीं है, जो तत्त्व नहीं है उमे ही अपनाये कि यह मैं हूँ यही है विपर्ययज्ञान ।

विपर्ययज्ञानके स्वरूपमे एक शब्दा—विपर्ययज्ञानमे जो कुछ जाननेमे आ रहा है उसमे जाननेमे तो आ रहा है कुछ और पदार्थ है वहाँ और ऐसा ही जानना कि पदार्थ है कुछ और, प्रतिभास हो रहा है कुछ, उस हीका नाम है विपर्ययज्ञान । इसपर यह शब्दाकार कहता है कि कुछ अँधेरे-उजेकेमे जैसे कोई खडा तो था ठूठ और जान लिया पुरुष तो पुरुष जैसा मालूम होता है ऐसे इस ज्ञानमे और जो प्रतिभास नहीं हो रह ऐसे ठूठको तुम बताते कि पुरुष है-। जैसे रस्सीको साँप समझा तो उसके ज्ञानमे विपर्ययज्ञान पदार्थ क्या है ? साँप तो है नहीं, क्योंकि वहाँ- विपर्ययज्ञान पदार्थ रस्सी ही है, किन्तु साँपरूपसे विषय किया गया है । तो वहाँ- शब्दाकार यह कहता है कि जो पदार्थ प्रतिभासमे नहीं आ रहा तो वह अप्रतिभासमय पदार्थ ज्ञानका विषय कैसे बन जायगा ? तो ज्ञान तो करें हम और कहते यह हैं कि इस ज्ञानका विषय भूत पदार्थ है और कुछ विषय कुछ भी निकल रहा, फिर सम्यग्ज्ञानका भी स्व-

रूप नहीं बन सका। कुछ घटपट आदिक पदार्थ हो और पुरुष जानते रहे, घटपट आदिक जान रहे हैं और नाना पदार्थोंका सत्त्व बन जाय तो यह बात ठीक नहीं बैठती।

विपर्ययज्ञानकी साधना—विपर्यय ज्ञानके स्वरूपमे जो शङ्का हुई उस शङ्काके उत्तरमे आचार्यदेव कहते है कि तू5मे जो सशयज्ञान हुआ है वहा इस पुरुष5 प्रतिभास वाले ज्ञानमे भी ठूठ ही विषय बन रहा है। इतनी गल्ती हो गई कि ठूठका जो स्वरूप है उसका निर्णय नहीं रहा और कोई दोष लग गया, कम दीखता है या नेत्रमे कोई दोष आ गया है इसकी बंजहसे ठूठ ही पुरुषाकार रूपसे प्रतिभासमान हो रहा है और थोड़ी देर बाद जब निकट पहुंचता है तो वह खुद समाधान कर लेता कि यह पुरुष नहीं, यह तो ठूठ है। विपर्ययज्ञानके स्वरूपका निराकरण नहीं बन सकता।

निर्णयकी दृढता व हठकी दृढता भैया! ज्ञान क्षेत्रमे दृढता वाले ज्ञान दो ही तो है एक सम्यग्ज्ञान और एक विपरीत ज्ञान। जैसे सम्यग्ज्ञानमे निर्णयकी दृढता बसी है यह पदार्थ यह-ही है इसी प्रकार विपरीत ज्ञानमे भी हठकी दृढता बसी हुई है। जैसे सम्यग्दृष्टि पुरुषको आत्मस्वरूप मे सका नहीं है उसका दृढ निर्णय है कि यह मैं ज्ञानमात्र हूँ चैतन्य स्वरूप हूँ, सबसे न्यारा हूँ, अमूर्त हूँ इसी तरह विपर्यय ज्ञान वालेको भी अपनी मान्यतामे उस काल बड़ी दृढता है। उसे इसमे कोई शङ्का नहीं हो रही है कि मैं यह देह हूँ, इतने लडके बच्चो वाला हूँ, ऐसी पोषीजन वाता हूँ, इसमे उसे सशय नहीं है। ऋषीजन समझते हैं कि आत्मा देहसे न्यारा है। है भी न्यारा या नहीं, क्या यह देह ही जीव है-या इससे अतिरिक्त कोई जीव है इस सशयमे दृढता कहाँ है। और साधारणतया थोडासा आभास कर लिया है, आत्मचर्चा सुन रखी है, पर उसके रम्बन्धमे निर्णयकी आकाक्षा भी न हो सके तो वह है एक अनध्य वसायज्ञान। उसमे भी दृढता कहाँ अब कर्तव्य यह है कि हम जो विपरीत ज्ञान करके अपनी दृढता बना रहे हैं वजाय इसके सम्यग्ज्ञान करके दृढता बनाये।

सम्यग्ज्ञान व विपर्ययज्ञानकी दृढतादिमे अन्तर—सम्यक् व विपरीत ज्ञान इन दोनोंकी दृढतामे अन्तर है। विपर्ययज्ञानकी तो क्षणिक क्षणिक दृढता है और सम्यग्ज्ञानकी स्थायी दृढता है। आज विपर्ययज्ञान किस रूपसे कर रखा है कि यह मैं हूँ ऐसा मानकर पर वस्तुओमे ममता बसा ली है। इस ही ममताके कारण रात दिन बैचन रहा करते हैं। इस ममताके आनेका कारण है विपर्ययज्ञानमे दृढता चिर कालतक नहीं हो सकती कि उस विपरीत ज्ञानमे जिसे विषय किया है उस ही पदार्थका यह प्राणी विषय करता रहे। इसका विषय बदलता रहता है। किन्तु सम्यग्ज्ञानका विषय तो केवल एक अन्तस्वत्त्व है, वह विषय कभी बदलता नहीं है। जैसे इन लौकिक प्रसंगोमे कभी कोई बहका दे तो इस बहकानेसे वह अपने पूर्व विचारोको छोड़ देगा और अन्य विचार ग्रहण कर लेगा। इसी प्रकार आत्मतत्त्वके सम्बन्धमे कोई बहकाये तो सम्यग् दृष्टि जीव बहककर कुछ अन्य तत्त्व ग्रहण न करेगा अपनेमे।



सम्यग्ज्ञानमे दृढता है, नि पाता है विपरीतज्ञानमे एक तात्कालिक हठ है किन्तु निर्भयना नहीं है ।

विपर्ययज्ञानमे उभयलोकाभय मिथ्या जाननेमे मदा शका रहती है । यह देह में है ऐसा जान रहे हैं तो उभयमे कितने-कितने भय उत्पन्न हो रहे हैं, कहीं में मर न जाऊँ । इस देहमे जिम जीवने आत्मबुद्धि है, यह में जीव हू इस प्रकारका जिसे विपरीत निर्णय है ऐसे पुरुषको यह भी शका होती है कि मरकर मैं कहीं नरवगनिमे न पहुँचू । अन्य थुरी देह न पाऊँ यह भी एक देहमे आत्मबुद्धि करनेके क्षेत्रकी ही एक भाकी है ।

विपर्ययज्ञानमे वेदनाभय जिमे देहमे आत्मबुद्धि हुई है ऐसे पुरुषको वेदना का भय अत्यन्त अधिक रहता है । कहीं यह बढ न जाय, बढा क्लेश होगा, अनेक भय उत्पन्न होते है । शारीरिक दुःख कब बढता है ? जब इस देहमे आशक्ति हुआ करती है । यह सम्यग्दृष्टि जीव तो समझना है कि इस देहके चले जानेपर तो मेरा कुछ भी विगाड नहीं होता वह तो मात्र उसका ज्ञाता रहता है । एक जीवका देहसे बन्धन होनेके कारण कुछ थोडी वेदना होती है पर उन वेदनामे वह तो यहीं समझता है कि मैं तो इस देहसे भी जुदा हूँ, यह दर्द होना तो पुद्गलकी चीज है । इस पुद्गल शरीरमें यह रोगादिका परिणामन हो रहा है, इनसे मेरे आत्माका कुछ सम्बन्ध नहीं, यो दृढता सम्यग्दृष्टि पुरुषके अन्दर होती है । विपर्ययज्ञान वाला तो भ्रष्ट घबडा जाता है, उसके ज्ञानमे दृढता नहीं रहनी है, उमे तो जगह-जगह भय उत्पन्न होता रहता है ।

विपर्ययज्ञानमे मरणादि भय बहुतसे लोगोका मरण होते देखता रहता है सो वह भी घबडाता रहता है कि कहीं मैं मर न जाऊँ, अगर मैं मर गया तो क्या होगा । विपर्ययज्ञानमे इस देहमे आत्मबुद्धि होनेसे वह मरणसे भी घबडाता रहता है । और इस कुनुद्धिमे ऐसे-ऐसे आकस्मिक भय बन जाते हैं कि जिनके होनेकी कोई आशा नही । अभी यह छत बिल्कुल नई बनी है, इसके गिरनेकी कोई आशका नही पर विपर्ययज्ञानमें उसके यह आशका हो सकती है कि कहीं यह छत न गिर जाय, मैं इससे दबकर न मर जाऊँ, क्या हाल होगा मेरा, यो आशका बनी रहती है विपर्ययज्ञानमे । विपर्ययज्ञानको अपनी अरक्षा व अगुप्तिका भी भय रहता है । सम्यग्दृष्टि पुरुष तो जो कुछ भी होता है उस सबका ज्ञान रहता है, सब स्थितियोमे प्रसन्न रहता है । घर गिरता है तो गिरे, घाटा होता है तो हो, वह तो जानता है कि इससे मेरा कुछ भी विगाड नहीं है ।

आत्महितके लिये लज्जाशीलता व निर्लज्जता—सच पूछो तो सम्यग्दृष्टि पुरुष कई बातोमे निर्लज्ज है । दरिद्रतादिक उसकी कैसी भी हालत हो जाय, दुनिया उसे कुछ भी कहे, पर वह उन बातोसे लज्जित नहीं होता । वह इन मायामयी पुरुष

समूहोको कुछ भी महत्त्व नहीं देता । ये लोग कुछ भी कहे इस बातमे वह सम्यग्दृष्टि पुरुष तो निर्लज्ज है । हाँ उसे लज्जा इस बातमे है कि मैं कोई छोटा कर्म करूँ, धर्म-विरुद्ध विषयोमे प्रवृत्त होऊँ तो मैं लज्जित होऊँ । मैं तो एक शुद्ध ज्ञानानन्दस्वभाव-मात्र प्रभु हूँ, इस प्रभुके प्रति ऐसे छोटे कार्य करना यह एक लज्जाकी बात है । इसके सिवाय बाकी लोकेषणाकी ओरसे वह सम्यग्दृष्टि जीव निर्लज्ज है, क्योंकि उसे इन बाह्य समागमोमे कोई महत्त्व नहीं जच रहा है । सग विनाशिक चीजें हैं । ये जितने भी जीव है ये सब अपने-अपने कर्मोदयवश अपनी-अपनी भावनावश पर्यायोको भोग रहे है, ये भी सदा न रहेगे, ये भी गुजर जायेंगे, यह मैं चाहने वाला भी गुजर जाऊँगा । यहाँ इस लोक लाजको बढ़ाकर अपनेमे शल्यको बढ़ाना यह विवेक नहीं है । मेरा कोई जीव यहाँ धरण हो तो उसे मैं यहदिलानेकी कोशिश करूँ कि मैं बहुत अच्छा हूँ, बडी मेरी पोजीशन है, यहाँ तो सुनने वाला कोई है ही नहीं । मैं किसको प्रमत्त रखनेके लिए अपने आपको धर्मपथसे पतित करूँ और अपनेको शल्यमे बनाये रहूँ ऐसा विवेक सम्यग्दृष्टि पुरुषके रहता है ।

**ज्ञानीके भयोका अभाव** —ज्ञानीको कोई भय नहीं कि इस लोकमे कोई गुजारा नहीं होगा । तो गुजारा तो कीडा मकोडा पशु पक्षियोका भी होता है । केवल एक शरीर ही तो रखना है किसलिए कि कुछ श्रेष्ठमन पाया है तो धर्ममार्गमे भी चलें इसके लिए शरीर भी रखना है, यही है उसका मूलमे निर्णय और इसी आत्मदर्शनके प्रसादसे इस परलोकका भी इसे भय नहीं होता । भय तो परलोकका वह करे जो छोटे कामोमे रहता हो उसको ही तो दुर्गतिकी शका होगी । और, जिसे आत्मज्ञान है वह तो जानता है कि मैं आत्मा तो सर्वत्र भिन्न हूँ । इस भुक्त आत्माका इस लोकमे क्या और इस परलोकमे क्या ? मेरा तो यह ही मात्र मे हैं । उसे वेदनाका भी भय नहीं है । शरीरमे फोडा है तो वह ज्ञाता हो रहा है । जैसे दूसरेके शरीरमे बाधा हो तो दूसरा पुरुष उसका ज्ञाता रहता है उसी तरह अपने शरीरमे भी जो वेदना होती है उसका वह ज्ञाता रहता है । सम्यग्दृष्टि पुरुषको शका नहीं रहती, अरक्षाका भय नहीं रहता । मेरी रक्षा कैसे हो इसकी उसे चिन्ता नहीं रहती । तो सम्यग्दृष्टि पुरुषको कभी किसी भी बातका भय नहीं रहता, विपर्ययज्ञानमे तो सदा भय बना रहता है, अतएव विपर्ययज्ञान एक अहितकारी भाव है उस विपर्ययज्ञानको त्यागना चाहिए और सम्यग्ज्ञानमे अपनी प्रवृत्ति करना चाहिए ।

**प्रमाणस्वरूपमे व्यवसायात्मक विशेषणकी सार्थकता**—अब स्याद्वादी विपर्ययज्ञानके प्रकरणपर कह रहे हैं कि अरे दार्शनिको ! विपर्ययज्ञान दूर करने योग्य है, यह तो सही है, पर तुम विपर्ययज्ञानके स्वरूपका ही निषेध कर रहे हो कि विपर्यय ज्ञान कुछ चीज नहीं है । अरे, कुछ चीज नहीं है तो इतनी बडी आपत्ति दुनियाको लग गई है यह किसका फल है ? विपरीतज्ञानका फल है । विपर्यय ज्ञान है तो उसके

निराकरणके लिए प्रमाणके स्वरूपमें व्यवसायात्मक पद दिया है कि जो स्व और अपूर्व अर्थका व्यवसायात्मक निर्णायक ज्ञान हा उसे प्रमाण कहते है । इस ग्रन्थमें प्रमाण : स्वरूपकी ही चर्चा है प्रादिमें प्रत्येक नक, क्योंकि यह दार्शनिक ग्रन्थ है । इसकी भूमिका यही है कि पहिले इन प्रमाणका तो निर्णय करलें कि जिस प्रमाणके द्वारा तुम अपनी बात सही बना पाओगे और दूसरेकी बात दोषुक्त बता सकोगे । यह तो प्रमाण और अप्रामाणभासके स्वरूपनिर्णयपर अबलम्बित है । तो अपना परम कर्तव्य है कि आत्मतत्त्व और अनात्मतत्त्वका सम्यक् निर्णय करें, इसकी ही जानकारी करे और इसके ही ज्ञानका अधिकाधिक यत्न करें । सर्व संझूटोमें बचा सकने वाला हमारा आत्मज्ञान ही होगा ।

विपर्ययज्ञानके स्वरूपका भजन करके विपर्ययविरोधी प्रमाणस्वरूपकी- विराधनात्मा प्रयास — विपर्ययज्ञानका स्वरूप कुछ नहीं है, यह सिद्ध करनेके लिए अनेक दार्शनिकोंने अपना अपना अभिप्राय रखा है । किसीने अख्याति कहा है अख्याति का अर्थ है पदार्थकी र्याति न होना, पदार्थकी जानकारी न होना अथवा अज्ञानको को अख्याति कहते है । उनका मतव्य था कि विपरीत ज्ञानमें किसी भी पदार्थकी जानकारी नहीं है जो जान रहा है वह तो है ही नहीं । किसीने यह कहा कि असत् ख्याति है जो असत् है जिसका अभाव है उसकी जानकारी है विपर्ययज्ञान जैसे रस्मीको साँप जाना तो साँप वैसे है नहीं । अमत्की जानकारी है उल्टा ज्ञान कुछ नहीं है । किसीने कहा कि जो मत्में विशेष रहना था उस चीजकी भूलक हुई । जैसे सीन देखी और चाँदीका बोध हुआ उसको देखकर चाँदी समझ ली । कोई कहे कि सब जगह ज्ञान जानकी ही समझ है, पदार्थ तो दुनियामें है ही नहीं । तो किसीने कहा कि अनिर्वचनीय पदार्थ जाननेमें आया जिसे हम न सत् कह सकते न असत् कह सकते । विपरीत ज्ञान कुछ भी नहीं है ।

स्मृतिप्रमोषका अभिप्राय करके विपर्ययज्ञानके स्वरूपके खण्डनका प्रयास विपर्ययज्ञानके स्वरूपके विरोधमें सब अभिप्रायोके बाद अब एक अतिम अभि- प्राय आ रहा है, इसका नाम है स्मृतिप्रमोष । इसका मतव्य है कि जिस किसी भी जगह पदार्थमें उल्टा ज्ञान हो रहा हो वहाँ और कुछ बात नहीं, कोई स्मृति की जा रही है और वह अचूरी रह गयी या स्मृति इतनी भर है, विपरीतज्ञान कुछ नहीं है । जैसे पडी थी लीप, जान लिया चाँदी तो इस जानने वालेने चाँदीका स्मरण तो किया पर पूने हवासे नहीं हो पाया, स्मृति गडबड हो गयी या अचूरी रह गयी । उस स्मृतिके दोष युक्त रह जानेका ही नाम विपर्ययज्ञान है, इसके अतिरिक्त और कुछ नहीं है । देखिये स्मृतिप्रमोषके- मन्तव्यमें कैसी सुक्ति खोजी है कि विपर्ययज्ञानका स्वरूप ही मिट रहा है ।

स्मृतिप्रमोषवादी द्वारा विपर्यय ज्ञानकी उत्पत्तिके कारणोंके अभाव

प्रतिपादन—स्मृतिप्रभोषवादी कह रहे हैं कि भाई तुम्हारे माने गए विपर्ययज्ञानमे यही तो हुआ ना कि सापमे यह चाँदी है ऐसा प्रतिभास हुआ, पर विचार करनेपर यह प्रतिभास, यह ज्ञानुक्त ही नहीं बैठता, क्योंकि इस प्रकारके ज्ञानकी उत्पत्ति होने का कोई कारण नहीं मिल रहा है। यह कहा जा सकता है एक पदार्थ आखोसे दखिा तो करेगा आखोमे या दोष सो उन दोषोके कारण पडी तो थी सीप और जान गए चादी यही तो अधिकसे अधिक कह सकेंगे पर इसका भी तो विचार करलें। नेत्रके दोष हैं तो उन दोषोमे होता क्या। क्या दोषोने नेत्रकी शक्तिकी रुकावट करदी या उन दोषोने नेत्रकी शक्तिका अभाव ही कर लिया। क्या वजह है कि पडी तो थी सीप और जानगए हम चादी। इसमे कारण क्या है, दोषोने क्या किया ? यदि यह कहो कि दोषोने नेत्रादिक इन्द्रियोकी शक्तिका प्रतिषेध कर दिया, रुकावट कर दी तो यदि रुकावट होती है तो कुछ भी जानकारी न हुना चाहिए। उल्टा भी ज्ञान क्यों हो ? क्योंकि मान लो कोई गेह रखा है तो उसे बानेपर कही चना तो नहीं उग जायगा। कितना भी दोष हो इन्द्रियमे, पर दोष होनेसे कही और का ज्ञान तो न हो जायगा। जो व नेसे कहीं अन्य प्रकारका अन्न बनता है क्या ? इसी कारण प्रभवस भी नहीं होता शक्तिका। आखमे कोई काच वगैरह दोष हो जायें तो उन दोषोसे भी क्या इन्द्रियकी शक्ति मिट जायगी ? शक्ति नहीं मिट सकती। भले ही दोष हो जाय, तां विपर्ययज्ञान हां कैसे गया ? स्मृति प्रभोपके लिये यह बात रख रहे हैं कि आखिर उल्टा ज्ञान हो कैसे गया यह सब स्मृति प्रभोप मानने वाला दार्शनिक कह रहा है।

विकृत स्मरण—भैया ! यहाँ प्राय सब लोगोको उल्टा ज्ञान कभी कभी हो भी जाता है। बात हो कुछ और जान ली जाय कुछ पर यह दार्शनिक कह रहा है कि उल्टा ज्ञान कोई चीज ही नहीं है, क्योंकि चक्षु आदिकसे वही पदार्थ जाना जायगा जिसका इन्द्रियमे सम्बन्ध हो जाय और वर्तमानमे मौजूद हो, पर जो न तो इन्द्रियसे सम्बद्ध वहाँ हो और न वहाँ वर्तमान है, फिर इन नेत्रोके द्वारा वहा वह आकार कैसे बन गया ? जो चीज नहीं है वह बन कैसे गयी ? बात इतनी है कि स्मरण आया चाँदीका तो स्मरण आते-आते कुछ गडबडी हो गयी। पूरा स्मरण नहीं बन पाया, क्योंकि पूरा स्मरण बने तो इस तरह ज्ञान हो शोह ! वह चाँदी है, स्मरणका आकार तन्के रूपसे होता है।

विपर्ययज्ञानमे आकारके सम्बन्धीके अनिर्णयका पक्ष और भी सें चिये, ज्ञानमे यह आकार कितना आया बदलावो जरा ? चाँदीका आकार तो आता नहीं, क्योंकि वहाँ मौजूद नहो, ज्ञानका आकार भी नहीं आया क्योंकि जैन लोग वहाँ केवल ज्ञानका आधार तो नहीं मानने। जैनमिद्धान्तके विरोधमे कहा जा रहा है कि वहाँ तो पदार्थका आकार प्रतिभासमें माना। तो ज्ञानका भी आकार नहीं, फिर आकार कितना आया ? विचार करनेपर विपरीत ज्ञान बन नहीं पाता, उनका कोई स्वल्प

उपयुक्त नहीं बैठता, अतएव विपर्ययज्ञान कुछ नहीं है। विपर्ययज्ञान नहीं रहा तो फिर किसके निराकरणमें वादसायात्मक शब्द लगाते हों ?

गृहीत और अगृहीतके प्रतिभासका विकल्प - और भी सुनो ! जाना कि यह चाँदी है, थी सीप, तो ऐसा जिस पुष्पने ज्ञान किया उसने चाँदीका ग्रहण करके यह ज्ञान किया या चाँदीका ग्रहण न किए बिना यह ज्ञान किया ? ग्रहण किए बिना तो ज्ञान होता ही नहीं ! अन्यथा अट्ट-सट्ट कैसा ही ज्ञान बन जाय। क्योंकि बिना ग्रहण किए भी ज्ञान होने लगा। और, यदि यह कहो कि वादीका ग्रहण करने वाले पुरुषके यह ज्ञान हुआ तो उसके फिर ऐसा ज्ञान होना चाहिए कि वह रजत है यह, क्योंकि यह जो ज्ञान है जिसे उल्टा ज्ञान कहो, विपर्यय ज्ञान कहो, स्वरूपसे उसमें क्या क्या बातें बनी, तब यह ज्ञान हुआ, यह बात जरा सुननेकी है। किस तरहसे वह होता है। प्रकरण यह है कि सम्यग्ज्ञान तो होता है ना, पदार्थ जैसा है वसा ही जाननेमें आ जाय इसका नाम है सम्यग्ज्ञान। तो इसके विपरीत उल्टा ज्ञान भी तो हो सकता है। पदार्थ है और कुछ, जाननेमें आ गया और कुछ तो यह कहलाया विपर्ययज्ञान पर यहाँ वह दार्शनिक यह कहता कि विपर्ययज्ञान कोई चीज ही नहीं होती। क्योंकि वह जो ज्ञान बना है वह इन चार कारणोंसे बना है। वे कारण सुन लीजिए !

स्मृतिप्रमोषमें चार कापणोका वर्णन स्मृतिप्रमोषवादी कितनी खोज करके यह बात रख रहा है। एक तो इन्द्रियाँ काम कर रही हैं। यह चाँदी है, ऐसा जो ज्ञान बन रहा है सो इन्द्रियाँ काम कर रही हैं या नहीं कर रही हैं ? और सस्कार काम कर रहे हैं चाँदीको हमने बराबर समझा तो था ना, तब तो विपर्यय ज्ञान बना है यह। तो सस्कार भी काम कर रहा है और सादृश्य भी काम कर रहा है। सीपके समान ही तो चाँदी है किसी रूपमें। जैसा उसका रूप है वसा ही चाँदीका रूप है, तो कुछ सदृशता भी है तीन बातें हुई और चौथी बात है दोष। इन्द्रियोमें दोष भी है तब तो सीपके बजाय चाँदी जाननेमें आ गयी। तो इस तरह इन चार साधनोंसे विपर्ययज्ञान बना है। विपर्ययज्ञान कुछ चीज नहीं, वह केवल एक स्मृतिकी भूल है, स्मरणका अधूरापन है क्योंकि चाँदी ग्रहणमें आयी। तो यह स्मरण ज्ञान सही तो न बने और ग्रहणमें आये तो जो चीज पहिले ग्रहणमें आयी उसका ज्ञान बने तो हमेशा इस प्रकार बनता है कि वह है यह। जैसे हम किसी मनुष्यको देखते हैं और देखते ही स्मरण हो आता है तो इसी तरह तो स्मरण होगा कि यह वह है। चाहे अन्तरङ्गमें ऐसे शब्द न उठायें फिर भी ऐसा ही बोध होता है सबको, जिसको स्मरण होता है। तो इस तरहका ज्ञान बनना चाहिए कि वह रजत है यह, किन्तु ऐसा ज्ञान नहीं बन सकता कि यह रजत है। वह चाँदी है यह ज्ञान तो सही स्मरण है और यह रजत है यह ज्ञान स्मृतिकी भूल है अतएव विपर्ययज्ञान कोई चीज नहीं है।

पदार्थमें अब भासीके ससर्ग विकल्प अब स्पृति प्रमोप वाले ही कहते जा रहे हैं कि बतलावो सीपमे चाँदीका सम्बन्ध है या नहीं, यदि नहीं है और फिर भी जान जाय तो जिस चाहेमे जिस चाहेका सम्बन्ध जोड़ दो । आकाशमे आकाश पुष्पका सम्बन्ध जोड़ दो फिर तो असत्ख्याति बन गई । और, सीपमे चाँदीका ससर्ग है ऐसा कहोगे तो प्रकट गलत बात है । वहाँ चाँदीका सत्त्व ही नहीं है इस कारण जो यह ज्ञान हो रहा है कि यह चाँदी है यह कोई एक ज्ञान नहीं है । ये मिलावो दो ज्ञान है, यह चाँदी है इसमे 'यह' अर्थात् प्रत्यक्ष ज्ञान आया और चाँदी है इसमे स्मरण आया । खूब विचार कर मुनिये कि इसमे दो बातें कुछ मालूम होती हैं-या नहीं ? सीप पडी थी जान गए चाँदी तो इसी तरहसे तो जानते हैं ना कि यह चाँदी है सो यह तो हो गया प्रत्यक्ष इन्द्रियमे देखा, तथा यह चाँदी है यह हो गया स्मरण । लेकिन स्पृति प्रवृत्ति रही गयी उसमे दोष आ गया, चीज कुछ है स्मरण कुछना हुआ, और उसका स्मरण भी पूरे रूपमे नहीं आया क्योंकि स्मरणका पूरा रूप यही है कि किसी भी चीजका स्मरण करके अपने ज्ञानमे यह प्रत्यय होना चाहिए कि मैं स्मरण करता हूँ । तब तो वह स्पृति सही है, पर जहाँ यह विकल्प न आये कि मैं स्मरण कर रहा हूँ और फिर स्मरण जैसा ढग बना तो यह गलत स्मरण है । तं अधूरी स्पृतिका नाम विपर्ययज्ञान है । विपर्ययज्ञान न और कोई चीज नहीं है ।

अपनेमे अपनी खोठके खोजका प्रयास— भैया ! यह सब खोज अपने आपमे की जा रही है । किसी अन्यकी चर्चा नहीं है । ज्ञानस्वरूप यह आत्मा है और उस ही ज्ञानस्वरूप आत्माकी यह चर्चा चल रही है कि मैं जिस प्रकारसे ज्ञानरूप हूँ, मेरा स्वभाव यथार्थ जाननेका है, लेकिन जब कोई दोष आता है, मिथ्यात्वकर्मका उदय आता, इन्द्रियमे कोई दोष आये तो फिर मिथ्या ज्ञान बन जाता है । मिथ्या ज्ञान करना जीवका स्वभाव नहीं है, पर होता जरूर है जब तक कि यह आत्मा दूषित है इसके मिथ्यात्वका उदय है पर दूसरा दार्शनिक यह कह रहा है कि मिथ्याज्ञान कोई चीज नहीं है सब हमारे ज्ञानकी कमजोरी है, दोष है या अन्य अन्य बातें बतायी किन्तु विपर्ययज्ञान नामकी कोई वस्तु नहीं है । इसका परिणाम यह है कि जो प्रमाणका स्वरूप बताया है यह साधक नहीं हो सका ।

प्रमाणस्वरूपमे प्रकाश और द्रव्यदृष्टिमे प्रकाश—भैया ! प्रमाण सच्चे ज्ञानका नाम है । सच्चे ज्ञानमे पदार्थकी समस्त बातें ज्ञात रहती हैं । किसी भी पदार्थ मे हैं तो अनेक बातें पर उनमेसे केवल एक अशकी ही हठ करता जाय तो वह कहलाया कुनय । और, अन्य अशकीको मानकर किसी एक अशकी मुरयत से देखे या वर्णन करें तो वह है नय । जैसे आत्मा नित्य है या अनित्य ? ये दो प्रश्न सामने हैं ? यह जीव सदा रहता है क्षण क्षणमे मिट जाता है ? अब इसकी परख करिये, जब आत्माको द्रव्य स्वरूपकी ओरसे निररते हे तो यह निर्णय आता कि आत्मा नित्य है सदा रहने वाला है न यह कभी उत्पन्न होता न यह कभी मिटेगा, शाश्वत है और जब हम पर्याय

दृष्टिसे देखते हैं यह आत्मा किस किस रूपपरिणमता है यो परिणमन दृष्टिसे हम देखते हैं तो आत्मा अनित्य है। यो नित्यानित्यात्मक आत्मा है। उसमे जहाँ केवल द्रव्यस्वरूपका ही हठ किया वह नित्य एकान्त माना है। आत्मा नित्य है और ऐसा नित्य है कि अपरिणामी है। उसमे कोई परिणमन ही नहीं होता। यदि परिणमन मान लिया जाय तो नित्य का एकान्त नहीं बन सकता। तो जो नित्य एकान्तको मानता है, हठ करता है वह अपरिणामी नित्य कहलाता है।

पर्यायदृष्टिमे अज्ञेय परिणमनकी दृष्टिसे जिसने एकान्त किया वह कहता है कि सदा रहने वाला आत्मा कोई चीज नहीं है, किन्तु क्षण-क्षणमे नवीन उसकी ज्योति उत्पन्न होती है और मिटती जाती है। जैसे दीपक जलता है, सरसोका तेल डालो तो उसमे क्षण-क्षणमे एक बूद जलती रहती है, तो नया-नया दीपक बन रहा कि नहीं? पर वह एक धारामे नया-नया बन रहा है सो लोगोको यह भ्रम होता है कि यह तो वही दीपक है जो आष घटा पहिलेसे जल रहा है, पर दीपक नया-नया है क्योंकि नये-नये बूदका नया-नया दीपक बन रहा है। इसी तरह क्षणिकवादी कहते हैं कि आत्मा तो नया-नया उत्पन्न होता रहना है मगर जिस घटमे, जिस देहमे, जिस धारामे नये-नये आत्मा बनते चले जा रहे हैं वैसे यह विवेक नहीं हो पाता कि यह नवीन-नवीन आत्मा है और यह भ्रम हो जाता कि वही आत्मा है। पर्याय एकान्त करने बत्ले इस तरह मन्तव्य रखते हैं।

स्याद्वादमे अर्थस्वरूपका दिग्दर्शन - स्याद्वाद द्रव्यदृष्टिसे नित्य और पर्याय-दृष्टिसे अनित्य कहता है। तो अब इसमे जो कोई समभायगा तो एक बात तो कुछ समभायगा या नित्य बतावेगा या अनित्य बतावेगा। नित्य और अनित्य दोनोंको एक साथ कहा कैसे जा सकता है? तो जब पदार्थको नित्य धर्म बताया जा रहा हो उस समय अनित्य भी है ऐसा ज्ञान रखकर बताया जाय, समझा जाय तो सुनय है। जब अनित्य बताया जाय तो यह पदार्थ नित्य भी है ऐसा ज्ञान रखते हुए फिर अनित्य अक्ष का ज्ञान किया जाय, समझाया जाय तो वह सुनय है। तो मय्यज्ञानमे पदार्थके समस्त अक्ष जितनेमे प्रयोजनीभूत हैं वे सब अक्ष ज्ञात होते हैं तब वह प्रमाण कहलाता है। यो स्याद्वाद सिद्धान्तमे समस्त दर्शन गर्भित हो जाते हैं।

ज्ञानका अनेकान्तसे प्रारम्भ और अनेकान्तमे परिसमाप्ति -- स्याद्वादमे तो अनेकान्त प्रिय है, अनेकान्तका अर्थ है - अनेक अन्त, मायने धर्म वाला पदार्थ। जिसमें अनेक धर्म नजर आयें ऐसे पदार्थका ज्ञान किया जाता है। और, यह किसलिए किया जाता? अनेकान्त बोलनेके लिए अर्थात् अ एक अन्त, जहाँ एक भी धर्म नहीं रहा ऐसा ज्ञान बनानेके लिए अनेकान्तका सहारा लिया जाता है। यहाँ दो स्थितियाँ बतायी हैं भाषक अवस्थामे और निर्णयकी अवस्थामे। ता जब वस्तुके अनेक धर्मोंका

ज्ञान किया जा रहा है, वह पदार्थ अनित्य भी है, नित्य भी है, एक भी है अनेक भी हैं, सब कुछ सिद्ध किया जा रहा है पर यह सब सिद्ध करना और यह सब जानना किसलिए हो रहा है । क्या ऐसा जानते रहनेके लिए ही, क्या ऐसा कहते रहनेके लिये ही ? नहीं । यह सब शुद्ध सम्यग्ज्ञानकी स्थिति पानेके लिए है जिस स्थितिमें ऐसा निर्विकल्पज्ञान बनता है जहाँ पदार्थका एक भी धर्म प्रतिभासमें नहीं आता, अर्थात् समग्र द्रव्य प्रतिभासमें निर्विकल्परूपसे आते हैं, वहाँ वह धर्म है, यह धर्म है इस प्रकारसे अलग-प्रलग ज्ञानमें नहीं आना, ऐसी निर्विकल्प स्थिति पानेके लिए पदार्थका सविस्तार ज्ञान किया जाता है ।

ज्ञानविकासक्षेत्रमें क्रमिक अध्ययनकी प्रथम आवश्यकता—मैया । ज्ञानक्षेत्रमें जो कोई ध्यान बढ़ाना चाहे तो प्रत्येक कार्योंकी विधियाँ हुआ करती है । उन विधियोंको प्रयोगमें लायें तो कार्य सिद्धि होती है । हम किसी भी ग्रन्थको जो प्रारम्भमें पढ़ने योग्य है और उसके बाद फिर जो पढ़ने योग्य है उसे इस क्रमसे अध्ययन करें और फिर जो उसके जानकार है उनसे उसका अध्ययन करें जिस प्रकारणको जाना उस पुस्तकका सहारा लिए बिना किसी भी रूपमें मौखिक बोला जाय फिर उसका बड़ा अध्ययन चले इस प्रकार क्रमिक अध्ययन होते रहनेसे यह अनुभव किया जा सकता कि इनने ज्ञानका हमने भण्डार बनाया और उससे फिर यह जिज्ञासा बनती है कि हम इसके आगेकी बात भी जाने । लेकिन ऐसा क्रमिक अध्ययन न करके कभी कुछ स्वाध्यायमें लिया, कभी कुछ ग्रन्थ स्वाध्यायको लिया, इस तरह चाहे अनेक ग्रन्थों का स्वाध्याय किया जाय पर वह क्रमिक न होनेके कारण उसका रस नहीं आ पाता कि हमने क्या समझा और कितना ज्ञान प्राप्त किया ।

ज्ञानकी नितान्त उपादेयता—मैया ! ज्ञान ही तो एक सारभूत वस्तु है जगतमें और कुछ शान्ति सुखका साधन नहीं हैं । ज्ञान है तो अकेला ही यह अपने ज्ञानमें रमकर प्रसन्न रह सकता है ज्ञान है तो ससारकी अनेक परिस्थितियोंके बीच भी हम अपना विवेक बनाकर शान्त और प्रसन्न रह सकते हैं । उस ज्ञानके लिए हमें जितना भी अधिक हो सके उतना हर तरहसे यत्न करना चाहिए क्योंकि यह ज्ञान हमारेसे ऐसा संस्कार बनायेगा, क्षयोपशम बढ़ायेगा कि मरणके बाद भी हमारा यह संस्कार जायगा । यहाँके कोई भी पदार्थ मरनेके बाद साथ न जायेगे, किन्तु मैं ज्ञान-स्वरूप हूँ ऐसी अपने आपकी भावना जितनी अधिक कर ली जाय और उससे जो संस्कार बनेगा वह तो केवल आपकी चीज आगे रहेगी और यहाँके जितने भी परिकर हैं उनमेंसे कुछ भी मेरे साथ नहीं रह सकता । अरे इस ज्ञानसंस्कारके साथ ही साथ जो भी वहाँ सम्यग्ज्ञान होगा वह मुझे सुखरूपसे बना सकेगा । ज्ञानका अर्जन एक सर्वोत्तम अर्जन है, इस बातका रंच भी सन्देह नहीं है । अगर अपने पास ज्ञान है तो आगेकी व्यवस्था सुखमय रहेगी, ज्ञानमय रहेगी, धर्मका वातावरण रहेगा और धर्मका



वातावरण करके रहे तो हम सब कर्मोंको दूर करके इस ससारसे छूट सकेंगे और निर्वाण प्राप्त कर सकेंगे ।

सम्यग्ज्ञानमे समारोपका अभाव—सच्चा ज्ञान वह कहलाता है जो अपनी और पदार्थोंका यथार्थ निर्णय करे । सच्चे ज्ञानमे सशय' विपर्यय और अनव्यवसाय नहीं होना । अर्थात् न तो सम्यग्ज्ञानमे सशय बसा रहता है कि अमुक पदार्थ यो है अथवा यो हैं । जैसे रस्सीको देखकर यो सन्देह करते कि यह रस्सी है या साप है ससयज्ञान है जहा सशय ज्ञान न हो वह यथार्थ ज्ञान कहलाता है । सम्यग्ज्ञानमे विपर्यय ज्ञान भी नहीं होता । जैसे पढी तो रस्सी है और जान रहे हैं साप तो यह उल्टा ज्ञान हुआ । विपर्ययज्ञान भी सम्यग्ज्ञानमे नहीं है । और अनव्यवसाय ज्ञान कहते हैं अनिश्चयको । जहाँ कुछ भी निश्चयकी भावना तक भी नहीं है और कुछ भलक जरूर हुई है । जैसे चले जा रहे है, पैरमे तिनका लग गया तो उसमे और कुछ ध्यान न होना । अरे लगा होगा कुछ । उसके निश्चयकी भावना तक भी नहीं हो, यथार्थ ज्ञानमें यह अनव्यवसाय भी नहीं होता । यह है सिद्धान्तकी बात ।

स्मृतिप्रमोषका अभिप्राय करके विपर्ययज्ञानके स्वरूपखण्डनका प्रयास— एक दार्शनिक इस प्रकरणमे यह कह रहा है कि विपर्ययज्ञान कुछ चीज ही नहीं है फिर किसका निराकरण करनेके लिए तुम प्रमाणके स्वरूपमे व्यवसायात्मक शब्द दे रहे हो कि जो निर्णय रखे वह प्रमाण है और वह विपर्ययज्ञानका निषेध करता है । विपर्ययज्ञान मायने उल्टा ज्ञान । चीज तो है कुछ और जान रहे हैं कुछ । इसपर यह दार्शनिक कह रहा है कि उल्टा ज्ञान दुनियामे होता ही नहीं । जिसे तुम उल्टा ज्ञान कहते हो, रस्सीको साँप जान लिया तो यह कोई उल्टा ज्ञान नहीं है, किन्तु वहाँ सर्प का स्मरण हो रहा था कि वह स्मरण पूरे तौरसे नहीं बन सका और स्मरणका कुछ रूप होकर भी मैं खयाल कर रहा हूँ कि यह साँप है, वह साँप है इस प्रकार पूरा ध्यान नहीं हो पाता तो वह ज्ञान स्मृतिप्रमोष है, अशूरी स्मृति है, स्मृतिका अभाव है, गडबड स्मृति है, विपर्ययज्ञान कुछ चीज नहीं है, ऐसा यह स्मृतिप्रमोषवादी अपनी मन्तव्य रख रहा है ।

स्मृतिप्रमोषमे प्रवृत्तिके हेतुके समाधानका प्रयास — स्मृतिप्रमोषकी एक शक्काका समाधान भी दे रहे हैं कि वे कोई यदि यह कहे कि वह ज्ञान यदि केवल कल्पनाका ही है अशूरी कल्पना हो, गडबड स्मृति हो, इतनेका ही नाम है तो फिर उस पदार्थमे प्रवृत्ति क्यों होती है ? जैसे पढी तो थी साँप और जान लिया चाँदी तो इस ज्ञानको स्मृतिप्रमोषवादी कह रहे हैं कि यह स्मृतिका अभाव है तो फिर चाँदी ग्रहण करनेके लिए पुरुष भागता क्यों है ? जब वहाँ कुछ ज्ञान ही नहीं हो रहा तो चाँदी उठानेके लिये दौडते क्यों हैं ? तो इसके समाधानमे स्मृतिप्रमोषवादी कह रहे हैं कि उस स्मृतिप्रमोष ज्ञानमे जो प्रवृत्ति हुई है वह भेद ग्रहण न करनेसे हुई है अर्थात्

सत्य पदार्थ क्या है ? और असत्य क्या है ? यो सत्य और असत्यमे उनके विवेक नहीं जगा, भेद नहीं मालूम हुआ, इस कारण वहाँ प्रवृत्ति होरही है, यह समाधान देरहे हैं ।

भेदाग्रहणको प्रवृत्तिहेतु माननेपर आपत्ति—शङ्काकारके उक्त समाधान पर सैद्धान्तिक ल ग प्रश्न कर रहे हैं कि वहा जो सत्य और असत्यका भेद ग्रहणमे न आया तो यह भेदका अग्रहण क्या है ? इसका अर्थ क्या है ? क्या यह अर्थ है कि सत्य और असत्यमे एकत्वका ग्रहण हो गया ? या झूठको सचरूपसे या सचको झूठ रूपसे मान लिया है क्या यह अर्थ है ? यदि यह मतलब हो कि सत्य और असत्यमे एकत्वका ग्रहण हो गया तो इस हीका नाम तो उल्टा ज्ञान है, फिर मना क्यों करते हो कि विपर्ययज्ञान कोई चीज ही नहीं है ? यदि यह कहो कि सत्य और असत्यका जो भेद ग्रहण होगा आगे चलकर उसके पहिले अभाव है, यह प्रागभाव है भेदका अग्रहण तो यह केवल अभावमात्र रहा । किसी सद्भाव रूप तो माना नहीं, फिर केवल अभाव तो प्रवृत्तिका कारण नहीं होता । प्रवृत्ति और निवृत्ति ही तो प्रमाणके फल है । ऐसे ज्ञानका क्या -स्वरूप जिस ज्ञानके कर लेनेपर न तो हितकी प्राप्तिकी बात सूझे और न अहितके त्यागकी बात ही है । वद् ज्ञान कोई ज्ञान भी है क्या जिस ज्ञानके कर लेनेपर न तो कोई हितका लाभ हो और न किसी अहितका त्याग हो । तो तुम्हारे सत्य और असत्यके भेदका ग्रहण भी कुछ नहीं बनता ।

भेदाग्रहणकी प्रवृत्तिहेतुताके समर्थनका प्रयास—स्मृतिप्रमोषवादी उत्तर दे रहे हैं कि इसमे शका करना ठीक नहीं है क्योंकि मात्र भेदके अग्रहणसे प्रवृत्ति नहीं मानी किन्तु भेदके अग्रहणके साथ साथ जो वहाँ चाँदीका ज्ञान होता है वह प्रवृत्तिका कारण है । अर्थात् सीप तो पडी है चाँदी जान रहे है तो यह चाँदीका ज्ञान होना और सीप और चाँदीमे अन्तर न समझना, इन दो बातोंसे फिर मनुष्य वहाँ चाँदी समझकर उस पदार्थको लेनेके लिये चलता रहता है, यो प्रवृत्ति भी बन जाती है । तब विपर्ययज्ञान कुछ चीज नहीं ऐसा स्मृति प्रमोषवादियोने माना है । यदि सत्य स्मरण हो जाय तो वह भूल मिट जायेगी । यो स्मृतिप्रमोषवादी विपर्यय ज्ञानका निषेध कर रहे हैं ।

स्मृतिप्रमोषका प्रतिविधान—अब आचार्यदेव उत्तर देते हैं कि स्मृति प्रमोषका कोई स्वरूप ही नहीं बनता । जो तुमने कहा था कि यह बनलावो कि नेत्रमे यदि कोई दोष हो गया तो उन दोषोंके द्वारा नेत्रकी शक्तिका रुकावट किया जाता है या विनाश किया जाता है ? तो दोषके द्वारा न तो शक्तिकी रुकावटकी जाती और न विनाश किया जाता । आखोमे कोई काच आदिक दोष हो गये तो कही आखोकी शक्ति दबा नहीं दी जाती । आखोसे फिर भी देखते है और न आखोकी शक्तिका विनाश किया जाता है परन्तु दोषके उत्पन्न होनेपर इन नेत्र आदिक इन्द्रियके द्वारा ऐसा ज्ञान कर लिया जाता कि है तो कुछ और समझ लिया जाता कुछ । जैसे किसी

नेत्रदोषके कारण एक चन्द्रके वजाय कभी दो चन्द्र दिखने लगते हैं तो दो चन्द्रोका ज्ञान करना उल्टा ज्ञान है, झूठा ज्ञान है, यथार्थ ज्ञान नहीं है। वहाँ जो दोष होता है उस दोषने आँखकी शक्ति मिटायी नहीं है किन्तु दोष होनेपर कुछसे कुछ ज्ञान होने लगा है। यह दोषमे सामर्थ्य है कि उस दोषके होनेपर जो पदार्थ विद्यमान भी नहीं है उस अर्थमे भी ज्ञान उत्पन्न कर देते हैं ये नेत्रादिक।

विपर्ययज्ञानमे असत्ख्यातित्वके प्रसङ्गका अभाव—जैसे जिसे नेत्रमे कोई रोग हो जाता कि चीज चमकती तो है कम और थोडा ज्यादा चमक दिखती है तो वह यह विपरीत ज्ञानका साधन ही तो हुआ। थी तो वहाँ सीप और जानने लगा चाँदी तो नेत्रमे जो दोष आये हैं उन दोषोने नहीं नेत्रोकी शक्ति रोकी और न नेत्रकी शक्तिका घात किया, किन्तु उन दोषोके कारण इस प्रकारका ज्ञान हो गया कि चीज तो थी अन्य कुछ और उसका लक्ष्य करके जो चीज न थी उसका ज्ञान करने लगा। इसमे असत्ख्याति भी नहीं होनी। एक दर्शन यह कह रहा है कि विपर्ययज्ञान कुछ चीज नहीं किन्तु जो पदार्थ है ही नहीं असत् है उसकी जानकारी बन गई। तो यहाँ यह भी नहीं है कि सर्वथा असत् तत्त्व हो और उसकी जानकारी बन जाय। जो चीज सर्वथा असत् है, है ही नहीं, त्रिकाल भी उसकी कभी जानकारी बनती नहीं, जितनी भी जानकारिया बनती हैं वे पदार्थ हैं तो बनती हैं, जैसे मान लो कि सीपमे इस समय सीपमे हमने चाँदीका ज्ञान कर लिया, पर चाँदी कहीं न कहीं है तो सही। जिसका सत्त्व भी नहीं कहीं। ऐसे पदार्थकी कल्पना भी कौन करता है।

असत्ख्यातिकी असेभवता - यहाँ असत्ख्याति भी नहीं है क्योंकि यहाँ सद-शता भी कारण है। सीपमे चाँदी जान लिया इस ज्ञानके करनेमे सादृश्य भी कारण है। असत्ख्यातिमें तो सादृश्य कारण नहीं होता। जो चीज बिल्कुल नहीं है उसकी जानकारी प्रथम तो होती ही नहीं है और फिर जबरदस्ती मान भी लें तो उसमे सादृश्यके लिए कोई बात नहीं मिलती। असत्ख्याति सादृश्यपूर्वक नहीं होती। जैसे आकाशका फूल। तो आकाशका भी कोई फूल होता है क्या ? फूल तो पेडका होता है। तो आकाशके फूलकी सदृशता क्या कर सकें, कोई चीज ही नहीं है। और, कोई आकाशमे फूलकी कल्पना भी करे तो कमसे कम इतनी बात तो है कि आकाश भी कुछ होता है और फूल भी कहीं कुछ होता है। भले ही आकाशमे फूल जोड़ दे मगर यह चीज तो कहीं न कहीं है। तब हमे फूलकी कल्पना जगती है। जो चीज सर्वथा असत् है उसके समन्वयमे कल्पना तक कहीं उठती है। यहाँ जो चाँदीका ज्ञान किया जा रहा है सीपमें तो वहाँ जो रजतका आकार मालूम पडा है वह सदभूत है। कहीं न कहीं तो चाँदी ही है फिर उसका ज्ञान होता रहता है।

पुरोवर्ती अर्थमे रजताकारका प्रतिभास—भैया ! ऐसा भी नहीं है कि

पढी तो है सीप, जान रहे हैं चाँदी तो किसी अर्थका आकार न आया हो ज्ञानमे किन्तु ज्ञानका ही आकार आया हा ऐसी आ-मख्याति भी नहीं आती है, क्योंकि वहाँ सस्कार भी तो काग्रण है । सस्कारकी सहायता लेकर फिर दोष होंनेके कारण पहिले जिसका कभी ज्ञान किया था उस रजतका ही आकार वर्तमानमे पढे हुए सामने पदार्थमे प्रति-भासमे आ रहा है, याने पढी हो सीप जान रहे चाँदी तो यहाँ हो क्या गया ? यहाँ हुआ क्या कि नेत्रोमे कुछ दोष था, कम दिखायी दिया चमकीला दिखाई दिया तो उन दोषोके कारण व भीतर पडा था सस्कार, चाँदीके प्रति रुचि और चाँदीको सीप समझ रखा था सो उस सामने पड हुए पदार्थमे चाँदीका आकार झलकने लगता है इसीक नाम है विपर्ययज्ञान ।

सांख्यवह्यारिक प्रत्यक्षमे विपर्यय प्रतिभासकी सभवता—ऐसा ज्ञान करने मे यह भी दोष नहीं दिया जा सकता तां फिर ऐसा बोध होना चाहिए कि यह चाँदी है, यह चाँदी है यह क्यों ज्ञान होता है । अरे सामने पढी चीज है उसको लक्ष्य करके हम जान रहे हैं इस कारण यह ज्ञान होता है कि यह चाँदी है । विपर्ययज्ञान तो सब के अनुभवमे आ रहा है । उल्टा ज्ञान कुछ होता कि नहीं होता ? अब है तो शरीर और जान रहे हैं कि यह मैं जोव हूँ यह तो उल्टा ज्ञान हुआ । लौकिक अनेक मामलो मे उल्टे ज्ञानकी प्रतीति जीवोको होती है, कोई न कोई मिथ्या ज्ञान है । हाँ मिथ्या-ज्ञानका निवारण तो करे मिथ्याज्ञानसे हित नहीं है, झूठ ज्ञानसे शल्य ही होता है । मिथ्याज्ञान दूर तो करना चाहिए और सम्यग्ज्ञान उत्पन्न करना चाहिए, पर मिथ्या-ज्ञानका स्वरूप तो है कुछ । ऐसा तो नहीं है कि मिथ्याज्ञान कुछ होता नहीं । कोई पदार्थ है तो दु खका कारण और भ्रम हो गया कि यह सुखका कारण है तो यह भ्रम बुरी चीज है । भ्रम मिटाना चाहिए । तो भ्रम भी कुछ चीज है तभी तो उसे मिटाने की बात कही जाती है और मिटाया जाता है । भला आकाशमे कौन लाठी मारता है ? कभी किसीको आकाशमे लाठी मारते देखा क्या ? तो ऐसे ही भ्रम कुछ चीज न हों तो मिटानेका क्या प्रयत्न किया जाय ? यहाँ आकाश है तो सही मगर लाठी मारने के लायक नहीं है । तो भ्रम कोई वस्तु है फिर वह है अहितकारी अतएव भ्रमका भी नाश करना चाहिए ।

भ्रमका प्रभाव—यह सारा जगत भ्रम-भ्रममे ही तो बरबाद हो रहा है । और, है क्या चीज ? बतलावो इस आत्माका धन वैभव भी कुछ है क्या ? जुदा है । शरीरसे भी निराला प्रभुस्वरूप यह चेतन शरीरके भीतर बँधा पडा है । जैसे कभी कटघरमे शेर वन्द हो जाय तो वह शेर पराधीन हो गया । तो उस कटघरमे पडा हुआ सिंह परतत्र है ऐसे ही शरीर कटघरमे पडा हुआ यह जीव परतत्र है । है सबसे न्याया प्रतगन्त भिन्न, ये धन वैभव, मकान, इज्जत पोजीशन कही कुछ नहीं हैं लेकिन ये मोही प्राणी मान रहे हैं । क मेरा यह सारा ठाठ है । मैं इतना धनी हूँ, एसी पोजीशन

का हूँ तो इसी भ्रम में तो यह जीव मरा जा रहा है, अनेक पापकर्मोंका बन्ध हो रहा है, उनके फलमें नाना शरीर धारण करने पड़ते हैं। तो इतनी विडम्बना इस जीवकी जो मिल रही है वह सब भ्रम ज्ञानने कारण मिल रही है। तो हृद्य चीज प्रत्यक्ष तो आयी कि यह है कुछ, पर उसके बारेमें था कुछ जान कुछ लिया, उल्टा ज्ञान बन गया, इसीको विपर्ययज्ञान कहते हैं। तो 'शुक्तिकाया इद रजत' के दृष्टान्तमें भी समझिये कि वहाँ ऐसा ही ज्ञान होता कि यह चाँदी है।

पुरोवर्ती अर्थमें विपर्ययज्ञानका रूप सृष्टिप्रमोष वालों के यहाँ भी तो ऐसा ही ज्ञान हो रहा है कि यह चाँदी है। जिसे तुम सृष्टिप्रमोषके नामसे कहते हो कि स्मरण कुछ कुछ आ रहा था मगर गड़बड़ हो गया अथवा मिट गया बस यही सृष्टिप्रमोष है। उसमें भी तो यह चाँदी है ऐसा ज्ञान हुआ। जिस प्रकार सृष्टिप्रमोषके सिद्धान्तमें यह रजत है यह ज्ञान हो गया, इसी प्रकार इस सिद्धान्तमें भी चूँकि दोष नेत्रोंमें लगा था सो 'यह रजत इन दोनोंमें सामानाधिकरण बन गया, एकतामें आ गया तो सामने पड़ी हुई चीजमें रजतका वर्तमानने आभास हो जाता है। जैसे नेत्रपर कोई हरा चश्मा लगा ले तो क्या सामनेकी चीज न नजर आयगी? आयगी, पर है तो वह सफेद चीज और दिख रही है हरी चीज तो यह तो एक ऊपरी दोषकी चीज है। यो ही नेत्रमें कोई दोष हो जाय, विकार जग जाय तो उससे विपरीतज्ञान होता है। चीज है तो और भाँति, जानने लगे और भाँति यही तो विपर्ययज्ञान है।

भैया ! इन्द्रियज ज्ञान ही विपर्ययज्ञान नहीं होता, श्रुतज्ञान भी विपर्ययज्ञान होता है। शास्त्रकी किसी लाइनका अर्थ है तो कुछ, लगा रहे हैं कुछ, यह विपर्ययज्ञान है। अवधिज्ञान भी विपर्ययज्ञान होता है। है तो किसी कामकी चीज और मान दहे हैं इल्टी चीज !

विपर्ययज्ञानमें कुबुद्धिकी प्रगति -आदिनाथ भगवानके चरित्रमें उनके बहुत पूर्वभवोंमें सबोधनके प्रकरणमें एक कथा आयी है कि राजा अरविन्द था। उसने बहुत बड़ा आतङ्क कर रखा था जो मनमें आये उसे हठसे पूर्ण करे। एकबार अरविन्द राजाको बहुत तेज बुझार हुआ ज्वरकी वेदना न सही जाय। तो जहाँ वह पड़ा था उस भीटपर दो छिपकली लड़ने लगी और लड़नेमें एक छिपकलीकी पूछ टूट गयी, उससे दो एक दूद खून उस राजाके शरीरपर पड़ गया। शरीरतो बुझारसे गरम था उस दूदके गिरनेपर उसे कुछ शीतलता मालूम पड़ी, तो उस राजाने अपने पुत्रोंको हुक्म दिया कि तुम एक खूनकी बावड़ी बनाओ, उसमें खून भर दो, हम उसमें नहाकर अपने शरीरकी वेदना मेटेंगे। लड़के लोग इस बातको सुनकर बहुत घबड़ाये, सोचा कि कहाँसे इतना खून लायें कि बावड़ी भरी जाय। लेकिन राजाने हुक्म दिया कि तुम्हें खून लाना ही पड़ेगा नहीं तो तुम्हें फाँसी दी जायगी। आखिर वे दोनों लड़के जंगलकी ओर चले पड़े।

विपर्ययज्ञानमे अहितकी ही सूझ राजपुत्र जब एक जङ्गलमे पहुँचे तो वहाँ एक मुनि महाराज मिले । मुनि महाराजने उनसे पूछा कि तुम कहाँ जा रहे हो ? तो उन्होंने सारा हाल कह सुनाया । मुनि बोला कि वह राजा विपर्ययज्ञानी है, मिथ्यादृष्टि है, उसे सब उल्टा ही सूझता है, उसके कहनेसे तुम क्यों इतने पाप करो ? तो लडके बोले कि हमारा पिता तो अवधिज्ञानी भी है, आगे पीछेकी बात भी बता देता है, आप उसे अज्ञानी क्यों कह रहे हैं ? मुनिराज बोले कि उसको अवधिज्ञान तो है पर छोटा अवधिज्ञान है, और इसकी परीक्षा करना हो तो तुन जावो और उससे पूछो कि किस जङ्गलमे जायें तो खूब जानवर मिलेंगे । यद्यपि वह बतायगा इसी जङ्गलको लेकिन और और भी उससे पूछते रहना वह हिरण, खरगोश आदि सभी जानवर तो बता देगा पर यह नहीं बता सकता कि उसमे मुनि महाराज भी बैठे हैं । वे पुत्र गए राजाके पास और पूछा कि हम किस जगलमे जायें ? उसने वही जगल बता दिया । फिर पूछा कि वहाँ क्या क्या है ? तो बोला - हिरण हैं, खरगोश हैं, और और भी जानवर बताये, पर यह नहीं बता सका वह राजा कि वहाँ कोई तपस्वी साधु भी बिराजे हैं ।

विपर्ययज्ञानीकी दुर्गति— तब पुत्रोने यही निर्णय किया कि यह राजा, यह हमारा पिता मिथ्यादृष्टि है, पापी है, अज्ञानी है अनप पाप कराकर यह हम लःगोको अनर्थके गड्ढेमे गिरा रहा है । मगर राजाका डर तो था । बहुत सा खून लानेका हुंम दिया है । तो उन पुत्रोने क्या किया कि लाखका रङ्ग भी खूनकी तरह होता है सो बावडीमे लाखका रङ्ग भर दिया । जब राजा उस बावडीमे नहाने गया तो उसे किसी तरहसे मालूम हांगया कि यह खून नहीं है तो उसे उन पुत्रोपर क्रोध आया । ओह, यह तो कोरा लाखका रङ्ग है, उन्होंने मेरे साथ छल किया है, फिर भट्ट कटारी लेकर उन पुत्रोको मारनेके लिए दौडा । वे दोनो लडके भगे जा रहे थे । राजा उनका पीछा कर रहा था । आविर हुआ क्या कि राजाके पैरमे एक ऐसी ठोकर लगी कि गिर पडा और उसकी ही कटारी उसके पेटमे घुस गयी । उस राजा का वही मरण हो गया और मरकर नरक गया ।

विपर्ययज्ञानकी अहितकारिता विपर्ययज्ञानकी बात कही जा रही है कि आगोका ही विपर्ययज्ञान नहीं होता, जो जो भी जान रहे हैं खून बगैरहसे मिथ्यात्वमे उनने भी विपर्ययज्ञान होता है । तत्त्व तो कुछ है और चिन्तवन किया जा रहा है और कुछ तो वह विपर्ययज्ञान है । यद्यपि अवधिज्ञानमे जान तो रहे हैं भूत भविष्यकी बातें मगर उसे हितरूपसे नहीं जान सकते कि इसमे हिन क्या है और अहित क्या है ? चीज तो है हितरूप और समझ रहे हैं अहितरूप, अथवा चीज तो है अहितरूप और समझ रहे हैं हितरूप । तो यही तो विपर्ययज्ञान है । यो विपर्ययज्ञानमे ज्ञान उल्टा उल्टा चलता है । विपर्ययज्ञान जीयोके होता है उसका निवेध नहीं किया जा सकता । यो विपर्ययज्ञानने स्वप्नवा समर्थन किया जा रहा है ।

प्रतिभाससर्गके विकल्पोंकी व्यर्थता—विपर्ययज्ञानको असिद्ध करने वाले इस दार्शनिकने यह आपत्ति उठाई थी कि जैसे पडी तो है सीप और जान रहे हैं कि यह चाँदी है तो इस ज्ञानमें उस पदार्थमें चाँदीका सर्ग है या नहीं ? यदि चाँदीका सर्ग है और फिर चाँदीका ज्ञान हो रहा तो कूठा ज्ञान कैसे है ? वह तो सम्यग्ज्ञान हुआ. और यदि उस पदार्थमें चाँदीका सर्ग है नहीं और फिर भी ज्ञान हो रहा है तो इससे तो ज्ञानका कोई रूप ही न आ सकेगा, कुछ भी नहीं है, और प्रतिभास हो जाय तो ज्ञानके सम्यक् मिथ्याका निर्णय क्या ? आचार्यदेव इसपर उत्तर देते हैं कि यह विकल्पदोष विपर्ययज्ञानमें सम्भव नहीं है क्योंकि यहाँ तो सामने पडे हुए पदार्थमें कुछ दोषके कारण दूसरे पदार्थका प्रतिभास हो रहा है। विपर्ययज्ञानमें ऐसा होता ही है, सामनेकी कोई चीज है, दिख तो रही है पर जान रहे हैं और कुछ, इसहीका नाम तो विपर्ययज्ञान है।

स्मृतिप्रमोषमें प्रवृत्तिके कारणोंके समाधानकी अयुक्तता—स्मृतिप्रमोष में प्रवृत्ति क्यों होती, इसपर जो स्मृतिप्रमोषनादीका उत्तर था कि सीपको चाँदी जान लेनेपर अर्थात् वहाँ भ्रष्टरी स्मृति होनेपर या स्मृतिके अभाव होनेपर जो मनुष्य उसे उठानेके लिए जाता है सो सत्य और असत्यका विवेक नहीं रहा इस कारणसे वह उठाने जाता है, यह भी कहना ठीक नहीं। प्रवृत्ति जो होती है वह अमेदज्ञानसे होती है उसमें यह बात नहीं है कि सत्य और असत्यका विवेक नहीं रहा इसलिए वह आ रहा है। किन्तु एक ज्ञान हुआ और ज्ञान ऐसा हुआ कि जिससे यह समझमें आया कि यह हमारे हितकी चीज है, हमें प्रवृत्ति कर लेना चाहिए, बस इस ज्ञानके कारण वह उठानेकी प्रवृत्ति करता है जैसा सम्यग्ज्ञानमें भी तो प्रवृत्ति होती है, घड़ेकी जरूरत है, पानी पीना है, लोटाकी आवश्यकता है तो लोटा देखा और ज्ञान कर लिया कि यह लोटा है फिर उसे उठा लेते हैं। तो यह हमारे हितकी बात है यह समझमें आया तो प्रवृत्ति करते हैं। यह बात अलग है कि कभी झूठे ज्ञानमें भी हमें हितकी बात मालूम होती है सो हम वहाँ भी प्रवृत्ति करते हैं।

स्मृतिप्रमोषमें भेदके अग्रहणकी असिद्धि—यह भी तो सिद्ध नहीं हो सकता कि सत्य और असत्यमें विवेकके भेदकी अज्ञानकारी है, अग्रहण है, क्योंकि यदि यह मालूम पड जाय किसी भी उल्टे ज्ञानमें कि यहाँ सत्य और असत्यका अमेद हो रहा है, विवेक नहीं हो पा रहा है तो वह झूठ क्या ? और न मालूम पडे तो विवेक की प्रख्याति क्या ? यह जाना कि यह चाँदी है, थी सीप, तो उसमें जो यह आपत्ति देते हो कि यह चाँदी है इसमें यह इतना अश तो है प्रत्यक्षका और चाँदी है इतना अश है स्मरणका। जो दो ज्ञान मिले इसका नाम उल्टा ज्ञान है, अन्य कुछ नहीं, जो वे कह रहे हैं और जैन सिद्धान्त यह कहता है कि दो ज्ञानोंके मिलनेसे उल्टा ज्ञान नहीं बनता किन्तु सामनेकी चीजको, हमने प्रत्यक्षको ही तो जाना पर दोषोंके कारण

वह ज्ञान और किंमत्त बन गया। था चीज थी कुछ ज्ञान करने लगे कुछ तो इक-हरा ही ज्ञान है वहा विपर्यय ज्ञानमे। किन्तु, ये स्मृतिप्रमोष वाले यह कह रहे है कि यह चादी है ऐसा जो ज्ञान हुआ इसमे “यह” इतना अश तो प्रत्यक्षका है। प्रत्यक्षसे समझा यह फिर ख्याल आयी चादी तो ख्यालका और प्रत्यक्षका वहाँ जोड़ हो रहा है। यह है वहाकी स्थिति विपर्ययज्ञान अलगसे कुछ नहीं है, यो मान लोगे तो कोई भी सही इकहरा ज्ञान बन नहीं सकता। जहाँ हम सच्चे भी ज्ञान कर रहे हो जैसे यह कमण्डल है तो यहा भी हम मोटी तुम्हारी जैसी बात लगा देगे कि इसमे यह तो है प्रत्यक्षका रूश और कमण्डल है स्मरणका अश फिर कोई भी ज्ञान शुद्ध नहीं हो सकते। सब मिलवा ज्ञान कहलायेगे।

इद से किंप्रतिभास प्रष्टव्य—स्मृतिप्रमोषवादिओसे स्याद्वादी कह रहे हैं कि शायद यह कहो कि यह कमण्डल है, इसमे तो कमण्डल ही है और कमण्डलको ही ही जाना इस कारण ज्ञान भेद नहीं माना गया है किन्तु उल्टे ज्ञानमे थी सीप और जान रहे चादी, इस कारण भेद माना जायगा। सत् पदार्थके ग्रहण करने पर दो ज्ञान नहीं माने जायेगे कि यह कमण्डल है, इसमे यह तो प्रत्यक्ष हुआ और कमण्डल स्मरण हुआ यह ज्ञान भेद तो विपर्ययज्ञानमे ही सम्भव है। यदि एसा कहते हो तो बात दोनो जगह एक है। यह कमण्डल रखा है और फिर जान रहे कि यह कमण्डल है तो यहा तुम ज्ञान भेद नहीं मानते ना, ऐसे ही वहा चादी तो है नहीं, है तो सीप, पर जान रहे चादी सो वहा भी दो ज्ञान तो प्रतीतिमे नहीं आते। वहा ऐसा तो कोई जीव नहीं सोचता है कि यह रजतमय ख्याल करे, किसी जगह रखी हो चीज फिर उसे जोड़े ऐसा तो कोई नहीं मानता किन्तु सीधे सामने वाले पदार्थमे यो दृढ़तासे मान रहे है कि यह चादी है वहा भी ज्ञान भेद नहीं है।

साधनगुण दोषसे ज्ञानकी समीचीनावमीचनताकी सिद्धि - बात यो है कि जैसे इन्द्रियमे कोई दोष न हो गुणवान इन्द्रिय हो तो उनसे इन्द्रियोसे हम सद्भूत पदार्थमे एक ज्ञान उत्पन्न करते हैं इसी प्रकार इन्द्रियमे यदि दोष हो, आम्बोमे कोई खराबी हो तो उन सद्दोष इन्द्रियोके द्वारा सदृशताकी वजहसे हम असत् पदार्थोमे भी एक ज्ञान उत्पन्न कर लेते हैं। यह तो गुण दोषकी बात है। हमारी इन्द्रिय साफ हैं तो हमे सही पमें जाननेमे आयगा और इन्द्रियमे दोष है तो कुछका कुछ समझमें आयगा। जहा और कुछ जाननेमे आया वह है विपर्ययज्ञान और जो सत् पदार्थ है वही जाननेमे आया वह हो गया सम्यग्ज्ञान।

प्रत्यक्ष और स्मरणमे भेदाग्रहणकी असिद्धि—यह स्मृति प्रमोष एक प्रभाकर नामके दार्शनिक मान रहे है। उनके यहा भेदका अग्रहण ही सिद्ध नहीं होता यो कह रहे हैं कि यह चादी है इस प्रकारका जो ज्ञान हुआ उसमे यह तो प्रत्यक्ष है और है चादी है ऐसा स्मरण हुआ, ये दो ज्ञान हुए तो सही तुम्हारे कहनेके अनुसार किन्तु वह स्वरूपमे आविर्भावसे ही तो बनेगा। यदि ये दो चीजे हैं यह चीकी है। यह



कमण्डल है तो कमण्डलका स्वरूप कमण्डलमे होगा । चीकीका स्वरूप चीकीमे । यह विल्कुल प्रकट न्यारा-न्यारा स्वरूप समझमे आये तब तो यह कहेंगे कि ये दो चीजे थे । एक दूसरेका जहा भेद समझमे आ गया वही तो स्वल्पका आविर्भाव कहा जायगा । कमण्डलका जितना स्वरूप है । जितना पिण्ड है उतना कमण्डलमे ज्ञात हुआ और चीकीका जितना स्वरूप है वह सब चीकीमे ज्ञात हुआ तब तो 'ह कह सकेंगे कि यहा ये दो पदार्थ हैं और हमको ये दो ज्ञान उत्पन्न हुए हैं तो यह चादी है इसमे जो दो ज्ञान बना रहे हो ये जब दोनो विल्कुल भिन्न सावित हो जायें तभी तो कह सकेंगे और यदि यो वनेगे तो प्रथक् प्रथक् दो ज्ञान हो गये । तो यो भी स्मृति प्रमोष सिद्ध नहीं हेता स्मृति प्रमोषके पक्षमे यह जो कहा था कि यह चादी है इसमे जो स य असत्यका विवेक रहा, सही पदार्थ क्या है और भ्रूठा क्या है इतना बोध नहीं रहा इसका नाम विवेकाख्याति कहा तो तुम्हारे मतमे भेदका अग्रहण नहीं बनता उससे पहिलेकी स्थितिका नाम विवेकाख्याति है । और, ऐसा अभाव तुम्हारे मतमे नहीं माना गया ।

विपर्ययज्ञान और सम्यग्ज्ञानकी अवस्था—भैया ! सीधी सी बात है सम्यग्ज्ञान और मिथ्याज्ञान । जो पदार्थ जैसा है वैसा ही उसे मान लिया यह तो सम्यग्ज्ञान है और पदार्थको जान तो रहे हैं पर और रूपसे जान रहे हैं इसका नाम मिथ्याज्ञान है । जहा मिथ्या ज्ञान नहीं होता वह ज्ञान प्रमाण है । जहा विपर्ययज्ञान है वह ज्ञान अप्रमाण है । यो विपर्ययज्ञानका भी स्वरूप कुछ है और सम्यग्ज्ञानका भी स्वरूप कुछ है । दोनो हो तो दोनो बचते हैं । कोई कहे कि दुनियामे विपर्ययज्ञान कुछ नहीं होता तो सम्यग्ज्ञान भी कुछ न रहेगा । उल्टा ज्ञान तब तो सम्यग्ज्ञानका स्वरूप बने । और सम्यग्ज्ञान हो तो उल्टे ज्ञानका स्वरूप बने । सच न हो दुनियामे तो भ्रूठ किसका नाम है । और भ्रूठ न हो दुनियामे तो सच किसका नाम है । ये दोनोका जोडा चलता है—जैमे सम्यक्त्व और मिथ्यात्व । कोई कहे कि मिथ्यात्व कोई चीज ही नहीं तो हम कहेंगे कि सम्यक्त्व भी कोई चीज नहीं है । कोई कहे कि सम्यक्त्व कोई चीज नहीं है तो हम यह कहेगे कि मिथ्यात्व भी कोई चीज नहीं है । तो विपर्ययज्ञान कुछ हेता है और वह प्रकाण नहीं है ऐसा बतलानेके लिये प्रमाणके स्वरूपमे यह कहा गया है कि जो स्व और अपूर्व अर्थका व्यवसायात्मक ज्ञान हो वह प्रमाण होता है ।

स्मृतिप्रमोषके विकल्पोमे स्मृतिके अभावरूप विकल्पका निरास— देखिये ! स्मृतिप्रमोषका नाम ही सिद्ध नहीं है, क्योंकि स्मृतिका प्रमोष इसका अर्थ क्या ? ये दार्शनिक यहाँ यह मानते हैं कि हमे किसी वस्तुमे उल्टा ज्ञान हुआ तो वह यही है कि हम कुछ ख्याल कर रहे थे और वह ख्याल गडबड हो गया वही स्मृति-प्रमोष है । तो स्मृतिप्रमोष क्या स्मृतिका अभाव है या अन्य पदार्थका अभाव है या

उल्टे आकारका जाना है या अतीत कालका वर्तमानरूपसे ग्रहण है या अनुभवके साथ पानी और दूधकी तरह उसकी अविवेकसे उत्पत्ति है ? क्या अर्थ है स्मृतिप्रमोषका ? पडी थी सीप, जान गए चाँदी तो इसमे यह अन्यमती कह रहा है कि चाँदीका ख्याल आ रहा है और ख्याल आते-आते वह कुछ गडबड हो गयी वही बात हुई, और विपर्ययज्ञान कोई चीज नहीं है तो वहाँ स्मृतिका अन्यन्ताभाव कहते हो तो स्मरणके अभावमे पहिले देखी हुयी चाँदीकी प्रतीति भी नहीं हो सकती और स्मरणके अभाव का नाम स्मृतिप्रमोष है, विपर्ययज्ञान हैं । एक आदमी बेहोश पडा है या सोया हुआ है और एक पुरुष उल्टा ज्ञान कर रहा है तो उस बेहोश पडे हुए पुरुषमे भी स्मृतिप्रमोष आ जाना चाहिए क्योंकि स्मृतिका अभाव तुमने विपर्ययज्ञानमे भी माना है । और, जो थोडी बात है उसमे भी स्मरणका अभाव है । तो उसमे कुछ फक है या नहीं ? एक आदमी सो रहा है, और एक जगता खडा है तो खडा हुआ व्यक्ति रस्सीको साप जान रहा है तो इन दोनो व्यक्तियोंके ज्ञानमे कोई अन्तर है या नहीं ? स्मरणका अभाव तो उस सोये हुएके है और स्मरणके अभावसे ही तुम रस्सीको सापका ज्ञान मान रहे उस जगने वालेके भी, तो जब स्मरणका अभाव दोनोंमे बराबर है तो ये जुदे-जुदे प्रभाव प्रभाव क्यों हो रहे हैं उन पुरुषोमे ? स्मृतिप्रमोषका नाम विपर्ययज्ञान नहीं है किन्तु सामने जो नजरमे आया पदार्थ उसको हमने और पदार्थरूपसे जान लिया इसका नाम उल्टा ज्ञान है ।

स्मृतिके अभावरूप स्मृतिप्रमोषमे सुप्तजागृतका भेद सिद्ध करनेका व्यर्थ प्रयास—शायद स्मृतिप्रमोष वाले यह कहें कि सोये हुए मनुष्यमे और उस जगने वाले मनुष्यके ज्ञानमे यह अन्तर है कि जानने वालेको तो 'इदम्' यह बोध हो रहा है कि 'यह है'-और सोने वालेको 'यह' ऐसा बोध ही नहीं है, इससे अलग-अलग प्रभाव है तो पूछते हैं कि 'यह' इसमे आया क्या, प्रतिभासमे आया क्या ? यदि उस जगने वाले पुरुषको यह है, यह साप है, ऐसा प्रतिभासमे यदि रस्सी ही आई तो रस्सी रस्सीरूपसे ग्रहणमे आयी है या सर्पके सन्निधानके रूपसे ग्रहणमें आयी है । यदि उस जानने वालेके ज्ञानमे रस्सी रस्सीके रूपसे ज्ञानमे आये तो वह स्मृतिप्रमोष नहीं रहा, सम्यग्ज्ञान ही रहा क्योंकि रस्सी पडी थी और रस्सी ही जान लें तो सर्पका स्मरण उसे कैसे हो ? जिससे कि स्मृतिप्रमोष बन जाय । कभी ऐसा तो नहीं होता कि हम कमण्डलका तो ग्रहण कर रहे और हवाईजहाजका स्मरण करने लगे । जिस चीजका हम ग्रहण करेंगे उसका ही तो स्मरण होगा । विपर्ययज्ञानमे जैसे सीपको चाँदी जाना तो सीपका ग्रहण किया तो चाँदीका क्यों स्मरण हो बैठेगा ? यदि यह कहो कि सीप और चाँदी एक समान हैं अतएव प्रतिभासमे तो सीप ही आ रहा, पर चाँदीका स्मरण हो गया । जैसे रस्सी और सर्प एक समान हैं तो प्रतिभासमे तो रस्सी ही आ रही मगर संपका स्मरण हो गया ऐसा यदि कहोगे तो यह बात युक्त नहीं है । यह सदृश्यता अकिञ्चित्कर है क्योंकि वहाँ तुम्हें जो रस्सी ज्ञात हो रही है वह रस्सीके

स्वरूपसे जात हो रही है तो सदृश वस्तुका स्मरण कैसे हो जाय । पूरा पदार्थ हमारे ज्ञानमें आया और किसी अन्य पदार्थका -स्मरण बनने लगे यह तो नहीं होता है ।

विपर्ययज्ञानकी स्वरूपसिद्धता — विपर्ययज्ञान वास्तवमें कुछ चीज है । जैसे शरीरको जान लिया कि यह मैं जीव हू तो यहाँ यह बात नहीं है कि शरीरमें हम आत्माका ख्याल कर रहे हो और वह ख्याल विकल्प किया यह स्मृतिप्रमोप हुआ कि तु जैसे आत्माका अनुभव रखने वाले योगीश्वर आत्माको लक्ष्यमें लेकर यह मैं आत्मा हू ऐसी दृढतापूर्वक ज्ञान करते हैं इसी तरह अज्ञानी पुरुष भी उस शरीरको लक्ष्यमें लेकर यह मैं आत्मा हूँ ऐसा दृढता पूर्वक ज्ञान करता है, इसमें स्मरणकी कोई बात नहीं है, उल्टा ज्ञान भी एक साक्षात् ज्ञान है । सच्चा ज्ञान भी साक्षात् ज्ञान है । यह देख रहे हो उसमें . छ ख्याल कर रहे हो, ऐसी बात नहीं किन्तु सामने आये हुए पदार्थमें हम जो भी ज्ञान कर रहे है, हम यदि वैसा ही ज्ञान करते रहे जैसा कि पदार्थ है तो वह हो जाता है सम्यग्ज्ञान और अन्य पदार्थके रूपसे हम ज्ञान करते है तो वह हो जाता मिथ्याज्ञान । मिथ्याज्ञान एक ज्ञान है वह जहाँ न हो वह ज्ञान सच्चा कहलाता है ।

स्मृतिप्रमोषमें वाचकप्रत्ययकी असिद्धि— और, देखिये भैया ! जब कभी हम कोई झूठ जान रहे हो तो थोड़ी देर बाद हम उसे यह भी समझ सकते हैं कि जो मैं यह जान रहा था वह झूठ था । तत्त्व तो यह है । जैसे मिथ्यादृष्टि जीव शरीरको आत्मा मान रहा है, धन वैभवको हितकारी मान रहा है तो जग जानेपर अर्थात् मोहनिन्द्रा दृष्टनेपर विवेक सूर्यका उदय होनेपर वह जान लेता है कि मैं जो जान रहा था सब झूठ है, अज्ञान है । जैसे कोई सोया हुआ पुरुष सोयी हुई हालतमें झूठ ज्ञान कर रहा है, न घर है, न जगल है, न साप है, न सिंह है किन्तु दिख रहे हैं ये सब कुछ लो यह सिंह मुझे खानेके लिए आना चाहता है, लो यह सर्प मुझे काटना चाहता है यों सोते हुएमे भी बड़ी घबडाहट रहती है । किसी भी प्रकार वह जग जाय तो नीद खुलनेपर उसे एक बड़ा आराम मिलता है, विश्राम मिलता है—ओह ! कोई घबडानेकी बात नहीं । यह मैं तो अपने घरमें पडा हू, सब आरामके साधन हैं, यहाँ घेर बगीरह कुछ नहीं हैं, ऐसे ही जब मोहकी नीदमें, उल्टा ज्ञान हो रहा है तो घबडाहट त्रोती है, मेरा यह सब वैभव है, यो मोहकी नीदमें एक कल्पना जगी । अब वह वैभव कुछ घटता सा है तो क्लेश होता है । कुछ घबडाता सा है तो कुछ खुशी मानता है । न यहाँ कोई खुशीका आधार है और न कोई क्लेशका आधार है, आत्मा तो अपने प्रदेशमात्र है । जितनेमें प्रदेश है, जितनेमें इसका फैलाव है उतनेमें ही तो उसका स्वरूप है । वह ही तो इसका सब कुछ वैभव है । इसके अतिरिक्त आत्माका अन्य कुछ नहीं है । लोग पर पदार्थोंमें कल्पना जगानेसे कभी क्लेश मानते हैं और कभी खुशी मानते हैं ।

योगीश्वरकी अर्चिका कारण उनका गुणानुराग—भैया ! हम योगीश्वर

के चरणोंकी पूजा क्यों करते हैं ? उनमें कौनसा गुण है ? उनमें यही तो गुण है कि उनके ऐसे सम्यग्ज्ञानका अर्मुदय हुआ और ऐसा सत्य बंध हुआ कि उनके किसी भी कल्पनामें न तं देद जगता ॥ और न क्षुशी जगती है । समस्त पदार्थोंको अपने आप से ग्यारा समझ रहे हैं । मेरा जो कुछ है वह मेरे परिणामसे है, परका जो कुछ है वह परके परिणामसे है । ऐसा स्पष्ट ज्ञान होनेसे, मेहकी नीद न आनेसे भेदविज्ञान होने के कारण वे प्रसन्न रहा करते हैं । यह गुण है योगीश्वरोंमें, और वैसी प्रसन्नता चाहते हैं हम तो जिसको योगीश्वरोंके गुणोंकी मारूमात हो वही पुरुष तो योगीके गुणोंमें अनुरक्त हंगे । यह चीज ससारके सङ्घटोसे छुटानेका कारण बनती है । विपर्ययज्ञान का जब अभाव होता है तो यह जीव सम्यग्ज्ञानी बनता है फिर रत्नत्रयमें प्रवृत्त होता है । उस रत्नत्रयके द्वारा यह सदा कालके लिए ससारके सङ्घटोसे छूटता है । हम प्रभुकी भक्तिमें यह चाहें कि हे प्रभो ! मेरे मिथ्याज्ञानका अभाव हो, सत्यज्ञानका विकास हो और फिर उस सम्यग्ज्ञानको जानते हुए अपने स्वरूपमें अपना अनुभव बनाये रहूँ । जो पथ आपने ग्रहण किया था, जिस रास्तेसे चलकर आपने ससारके सारे सङ्घटोका अभाव कर लिया वह रास्ता मुझे मिले उस रास्तेसे मेरा गमन हो और मैं ससारके समस्त सङ्घटोसे दूट जाऊँ ऐसा मुझमें विवेक प्रकट हो । नाथ ! मैं यही चाहता हूँ प्रभुभक्ति करके इसके अतिरिक्त अन्य कुछ चहे यह सब मूढता है ।

अनाकाक्ष प्रभुभक्तिसे लाभ— भैया ! चाहनेसे मिलता भी नहीं । प्रभुका नाम जपते रहे और घन वैभव बढनेकी बात खूब सोचें तं सोचनेसे घन वैभव बढ जायगा क्या ? प्रभुभक्ति यदि हमारी निष्कपट चलती है, प्रभुके गुणोंका अनुराग करके ही चलती है तो इतना विशिष्ट पुण्यका बंध होता है कि जब तक लोकमें रहेगा लौकिक सम्पदा भी आगे बहस मिलेगी, और यदि इन सासारिक सुखोंकी ही चाह करली तो प्रभुभक्ति तो एक ढोंग ही रहा । भजन तो उसका ही रहा है जिसकी अन्दरसे चाह है । लोग कहते हैं कि प्रभुका नाम लेनेसे मनोवाञ्छित वस्तुओंकी प्राप्ति होती है, ठीक है पर प्रभुका नाम ले और किसी वस्तुके प्राप्ति करनेकी चाह बना ले, किसी चीजकी तृष्णा बना ले तो वह चीज नहीं प्राप्ति होती है । प्रभुका नाम लेते रहनेसे ही मनोवाञ्छित कार्योंकी सिद्धि नहीं होती है । हे प्रभो ! अनादिकालसे चला आया हुआ परको निज माननेका उल्टा ज्ञान मेरा समाप्त हो और मैं निजको निज परको पर जान लूँ । यहाँ एक कामना रखिये प्रभुभक्तिमें । उससे प्रभुके गुणों का हमारे ज्ञानमें विकास होगा और हमारे गुण भी प्रकट हो जायेंगे । सम्यग्ज्ञानसे ही कल्याण होता है, ऐसा निर्णय करके एक सम्यग्ज्ञानका ही यत्न करना चाहिये ।

प्रमाण और प्रमाणभासकी परीक्षा— परीक्षा मुखसूत्र नाम है इस ग्रन्थ का । परीक्षा करनेके लिये यह मुख है । जैसे किसी मनुष्यकी परीक्षा मुखके द्वारा होती है इसी प्रकार समस्त ज्ञानोंकी परीक्षा इस ग्रन्थमें बताई गई है । अतएव सम-

स्त ज्ञानोके परिचय पानेके लिये यह एक मुख है। कौन ज्ञान समीचीन होता है कौन ज्ञान झूठा होता है इस बातका इस ग्रन्थमे वर्णन है। समीचीन ज्ञानका नाम है प्रमाण और मिथ्याज्ञानका नाम है प्रमाणाभास। तो इसमे प्रमाण और प्रमाणाभासका वर्णन किया गया है। प्रमाणका स्वरूप यह बताया गया कि जो स्व और अपुव अर्थका निश्चय कराने वाला ज्ञान है वह प्रमाण है। अर्थात् जो अपने आपका भी निश्चय रखता है कि मैं सही हूँ और बाह्यमे जाननेमे आये हुए पदार्थका भी निश्चय रखता है कि यह पदार्थ यही है ऐसा जिस ज्ञानका भी अपना और बाह्य निश्चय वसा हो उसे प्रमाण कहते हैं। और ऐसा जो निश्चयात्मक ज्ञान होता है वह सशय विपर्यय और अनध्यवसायका प्रतिषेध करता है।

विपर्ययज्ञानके स्वरूपकी साधनाका प्रकरण - प्रमाण स्वरूपके सम्बन्धमे बहुत कुछ वर्णन हो चुका इस प्रसङ्गमे एक दार्शनिक शङ्काकार यह बात रख रहा था कि विपर्ययज्ञान नामक कोई चीज नहीं है फिर किसका निषेध करनेकी बात तुम व्यवसायात्मक शब्दसे कर रहे हो ? अर्थात् यहाँ कुछ दार्शनिक विपर्ययज्ञानका स्वरूप नहीं बनने देते। जैसे पापका निषेध करना हो तो पापका स्वरूप तो बताना पड़ेगा ना। पाप बुरा है मगर पापके स्वरूपक तो समर्थन करना ही पड़ेगा कि इसका नाम पाप है, इसका त्याग करना चाहिए। इसी प्रकार सशय विपर्यय और अनध्यवसाय ज्ञानका स्वरूप तो बताना ही पड़ेगा और भली प्रकार बताना पड़ेगा जिसमे कोई दोष न आये ऐसा। सच बताना पड़ेगा, तब तो यह कहा जा सकेगा कि सशय, विपर्यय और अनध्यवसाय जिस ज्ञानमे नहीं होते हैं वह ज्ञान प्रमाण होता है।

स्मृति प्रमोषवादके प्रयासका स्थल इस स्थलमे स्मृतिप्रमोषवादी कह रहा है कि विपर्ययज्ञान कुछ चीज नहीं है। केवल एक स्मृतिप्रमोष होता है। स्मृति मायने स्मरण और प्रमोष मायने अभाव, गडबड, भ्रमरापन। जैसे सामने पडी तो है सीप और जान गए चादी तो स्याद्वाद यह कहता है कि यह चाँदी है ऐसा जो ज्ञान हुआ वह विपर्ययज्ञान है किन्तु स्मृतिप्रमोषी यह कह रहे हैं कि वह विपर्ययज्ञान नहीं है किन्तु चाँदीका स्मरण हो रहा था और वह स्मरण फिर बीचमे भ्रूँकिया। ऐसी भाँकी बनती है कि यह चाँदी है क्योंकि चाँदी वहाँ है नहीं और चादीका स्मरण पूर्ण नहीं हो रहा तो उस स्मरणमे जो पूरा रूप नहीं बन सका जैसा कि स्मरण करता है मैं ठीक स्मरण कर रहा हूँ। चाँदी है इस प्रकारसे समझते हैं। सीपको चाँदी जानने वाला क्या यह ख्याल मनमे करता है कि मैं ठीक स्मरण कर रहा हूँ ? जिस जिस घटनामे मैं स्मरण कर रहा उसमे मेरा ख्याल सही है, ऐसा तर्क उठे वह तो होता है सच्चा स्मरण ज्ञान लेकिन यहाँ स्मरण तो हो रहा था, किन्तु पूरा रूप नहीं बन सका, स्मृतिका अभाव हो गया तो यह हो गया स्मृतिप्रमोष, विपर्ययज्ञान कोई चीज नहीं है।

स्मृतिके अभारूप स्मृतिप्रमोषके निराकरणमे इदसे प्रतिभात अर्थके सम्बन्धमे विकल्पोद्घाटन इसका आचार्यदेव निराकरण कर रहे है कि यदि स्मृतिके अभ.वका नाम ही विपर्ययज्ञान हो तो स्मृतिका अभ.व तो सोये हुए मनुष्योके भी है, और जो जान रहे है कि यह चाँदी है उसे भी तुम स्मृतिका अभ.व ही बता रहे तो फिर इन दोनो पुरुषोमे फर्क क्या रहा ? इसके उत्तरमे शंकाकारने यह कहा कि इस जगते हुए पुरुषको तो इइ यह ऐसा अवभास होता है और सोये हुए पुरुषको ऐसा अवभास नहीं हांता यह फर्क है, अर्थात् जगने वाला तो यो समझ रहा कि यह चाँदी है, तो 'यह' रूपसे अगर सोने वाला जागता होता तो कहते कि दोनोमे कोई अन्तर नहीं है पर सोने वालेको उस रूपका कोई प्रतिभास नहीं है ? इस उत्तरपर आचार्यदेव विकल्प उठाकर पूछ रहे है कि उस जगने वाले पुरुषको, इसमे प्रतिभास क्या हुआ ? सीप प्रतिभासमे आयी या चाँदी प्रतिभासमे आयी ? उस उल्टा ज्ञान करने वालेको क्या प्रतिभासमे आया 'यह' के सकेतके द्वारा ?

सस्थित अर्थके रूपमे प्रतिभास होनेपर स्मृतिप्रमोषकी अनुपपत्ति — स्मृतिप्रमोषमे यह इस सकेत द्वारा यदि सीप प्रतिभासमे आया तो क्या सीपके धर्मसे युक्त होता हुआ प्रतिभासमे आया या चाँदीके सन्निहित रूपसे प्रतिभासमे आया ? अर्थात् इस जगने वाले, उल्टा ज्ञान करने वालेको 'यह' यो जो प्रतिभासमे आ रहा वह सीपके धर्मरूपसे प्रतिभासमे आ रहा क्या ? यदि सीपके ही धर्मरूपसे प्रतिभासमे आ रहा तो वहाँ स्मरणकी गु जाड्ग ही नहीं सीप ही पडी है और सीपके ही धर्मरूपसे 'यह' कहकर उसे प्रतिभासमे आ रहा तो स्मृति कहाँ हुई ? फिर स्मृतिका प्रमोष कहाँ रहा ? यदि फिर भी जबरदस्ती स्मृतिका प्रमोष मानोगे तो सभी ज्ञानोके स्मृतिपना बन बैठेगा । हम जान रहे है कि यह चीनी है तो कोई कहेगा कि यह झूठा स्मरण है । किसी भी चीजको फिर हम नहीं जान सकेंगे । यदि यह कहो कि सामान्य मात्र का ग्रहण वहाँ किया तो यही तो तत्त्व निकला कि सामान्यका प्रतिभास हुआ और असाधारण स्वरूप नहीं मालूम पडा पर असाधारणस्वरूप उसमे लगा है अन्य वस्तुका प्रतिभासमे इसलिए विपर्ययज्ञान हुआ । "यह" कहकर जो हमने जाना उसमे यदि स्मृतिप्रमोष मानें उस विपर्ययज्ञानमे, तो जो पुरुष जन्मसे तिमिर रोग वाला है, आँखो मे जिसको एक इस प्रकारका रोग है कि उसे दो चन्द्रमा दिखाई देंगे तो 'यह' रूपसे भी देख रहा वह कि यह है चन्द्रमा और उस समय स्मरण कुछ नहीं हो रहा, क्योंकि चन्द्रमा दुनियामे किसीके भण्डारमें नहीं रखे है कि किसी चन्द्रका स्मरण करलें, एक-दम प्रत्यक्ष हो रहा तो वह तुम्हारा सम्यग्ज्ञान बन जाना चाहिए, स्मृतिप्रमोष न रहना चाहिए पर स्याद्वादके यहाँ वह सम्यग्ज्ञान यो नहीं बनता कि वहाँ दो चन्द्र नहीं है और दो प्रतिभासमे आ रहे है । यो यहा भी नहीं कह सकते कि यह चाँदी है ऐसा जो ज्ञान बना है उसमे सीपके धर्म विशिष्टसे प्रतिभास हुआ है ।

अन्यके सन्निहितरूपसे अवभास माननेमे स्मृतिप्रमोषकी असिद्धि—

यदि यह कहो कि वहाँ चाँदीका सन्निधान है चाँदी निकट पडी है तब जाना कि चाँदी है, निकट कुछ नहीं पडा है किन्तु एक चर्चा चल रही है, किसी तरह निकट पडी सही, उस भावसे निकट पडी या अन्य प्रकारसे, इस प्रकार अगर स्पृतिप्रमोष कहते हो तो यह बात एक तो यो सही नहीं कि चाँदीका वहा सन्निधान है ही नहीं। फिर चाँदीके सन्निधानरूपसे ज्ञान कह कैसे दोगे ? और फिर उसके पासमे जो पडा हो उस रूपमे पदार्थका ज्ञान यदि होता है तो उस सीपके निकट अनेक परमाणु आदिक पडे हैं, उनका प्रतिभास क्यों नहीं हो जाता। अथवा सीपके निकट अनेक चीजें पडी हैं, खम्भा भी है, पत्थर भी पडे हैं उन सबके रूपसे क्यों नहीं प्रतिभास हो जाता ? तो यह बात तुम्हारी युक्त नहीं है कि स्मृतिका अभावका नाम विपर्ययज्ञान है। विपर्ययज्ञान और कुछ चीज नहीं है। विपर्ययज्ञान तो ऐसा भ्रान्तिरूपमे दृढ ज्ञान है जैसा कि यथार्थ दृढतामे सम्यग्ज्ञान है। जैसे सम्यग्ज्ञानमे शका नहीं होती है ऐसे ही विपर्ययज्ञानमे भी विपर्यय करने वालेको शका नहीं होती है। और, जिस सम्यग्ज्ञानमे जो पदार्थ पडा है उसमे पदार्थका बोध हो रहा है ऐसे ही विपर्ययज्ञानमे जो पदार्थ पडा है उसका अन्य पदार्थके रूपसे बोध हो रहा है। विपर्ययज्ञान है, स्मृतिके अभावका नाम विपर्यय नहीं है।

अन्यावभासरूप स्मृतिप्रमोषकी अमिद्धि—यदि यह कहो कि विपर्ययज्ञान और कुछ नहीं है। एक अन्य पदार्थका अवभास हो गया इसका नाम विपर्ययज्ञान है तो यह बतलावो कि अन्य पदार्थका अवभास उस ही कालमे होता है या उत्तर कालमे होता है ? यदि कहो कि तत्कालभावी अन्यावभासका नाम विपर्ययज्ञान है तो जिस समय पदार्थको देखा जाय कि सीप पडी है और पदार्थको देखते ही चाँदीका ज्ञान किया तो उस ही समयमे अन्यका अविभास हो यो तत्कालभावी, अन्यावभासका नाम यदि स्पृतिप्रमोष रखोगे, अशुद्ध ज्ञान रखोगे तो उस कालमें जो घट पट आदिक पदार्थ पडे हैं उनका भी ज्ञान हो रहा है। जैसे दूरपर एक चटाईपर रस्ती पडी हुई है उसे देखकर सर्पका अगर अवभास हो गया तो अन्यका अवभास तो होता है उस समय पर चटाईका भी तो अवभास हुआ है। तो जैसे रस्तीको निरखकर सर्पके अवभासका नाम स्पृतिप्रमोष कहते हो तो रस्तीको निरखकर भी जो चटाई आदिकका भी अवभास होता है वह भी स्पृतिप्रमोष हो जाय क्योंकि अन्यके अवभासका नाम तुमने स्पृतिप्रमोष रखा। इतना कहनेमे क्यों डरते हो कि उम सामने पडे हुए पदार्थमे अन्यका अवभास हो जाय उसका नाम है स्पृतिप्रमोष क्योंकि यदि ऐसा कहोगे तो विपर्यय ज्ञानका वही स्वरूप है। तो तत्कालभावी अन्यावभासका नाम स्पृतिप्रमोष नहीं। यदि यह कहो कि उत्तरकालभावी अन्यावभासका नाम स्पृतिप्रमोष है, तो वडी गडबडी यो होगी कि उत्तरकालमे अन्य पदार्थका अवभास होनेका नाम स्पृतिप्रमोष है तो पूर्वज्ञान को स्पृतिप्रमोष नहीं कह सकते। यदि पूर्वज्ञानका नाम स्पृतिप्रमोष रखोगे तो जितने भी पहिले ज्ञान हुए वे सब स्पृतिप्रमोष बन जायेंगे, तो अब पूर्वज्ञान जितने हैं वे सब स्पृतिप्रमोष बन गए। चाहे सम्यग्ज्ञान हो चाहे मिथ्याज्ञान हो।

विपर्ययज्ञानके स्वरूपके समर्थनका प्रयोजन—भैया ! चीज तो यो है कि कोई पदार्थ जिसे हमने लक्ष्यमे लिया जाननेके लिये, वह पदार्थ उस रूपसे जानने मे न आये, किन्तु अन्य रूपसे जाननेमे आये तो उसका नाम है विपर्ययज्ञान । जै-शरीरको आत्मा जानते है तो यह विपर्ययज्ञान है अथवा इस जीवको शरीररूपसे जान रहे है तो वह भी विपर्ययज्ञान है । जीवको शरीररूप समझना विपर्ययज्ञान है, शरीरको जीवरूप समझना विपर्ययज्ञान है । इसमे स्मृतिप्रमोषकी क्या बात है कि किसीका स्मरण हो रहा था और वह अद्वारा रह गया वह स्मृतिप्रमोष है । विपर्ययज्ञान कुछ चीज नहीं । यह झगडा इस तरहका समझिये कि कोई पापके स्वरूपको मना करे अजी पापका कुछ स्वरूप ही नहीं बनता । अपनी दलीले दें, अजी पाप क्या चीज है । जो चीजे बनी है, मिली है वे सब भोगनेके लिए मिली है । जैसे बहुतसे लोग कहते है कि ये पदार्थ जा मिले हैं वे उपयोग करनेके लिए मिले है, जो इनका उपयोग न करे वे मूर्ख हैं । जो कहते है कि जिन आलू भटा न भाय वे काहेको जगमे आये ? पाप क्या चीज है जो चीज मिली है उसका उपभोग करलो, इसीलिये तो चीज मिली है । यो कहकर कोई पापके स्वरूपको मना करे तो उसने तो धर्मका ही निषेध कर दिया पाप बुरी चीज है पर पापका स्वरूप समझना लाजमी है । पाप का स्वरूप बनाना तो जरूरी है इसी कारण विपर्ययज्ञानके स्वरूपका समर्थन किया जा रहा है ।

प्रत्यक्षाकारमे स्मरणकी भी अलब्धि—विपर्ययज्ञान वास्तवमे अपना स्वरूप रखता है । कोई ख्याल ख्यालकी बात नहीं, कोई स्मृतिप्रमोषकी बात नहीं, अन्यावभास भी नहीं है । क्योंकि अन्य पदार्थका अवभास हो रहा है इसे तुम स्मृतिप्रमोष कहते हो तो यह तो बतावो कि वह जो अन्यावभास हो रहा है अर्थात् पडी है सीप, जान रहे है चाँदी और उस चाँदीकी जानकारी बन रही है तो वह बिल्कुल स्पष्ट बन रही है या नहीं ? यदि स्पष्ट बन रही है तो फिर चाँदीके ज्ञानमे स्मृतिप्रमोष क्यों कहते ? जब सामने वाली चीजका हम सामनेके रूपसे ही ज्ञान करते है उसका नाम तो स्मरण नहीं, स्मरण तो असमझ चीजका होता है, जो सामने न हो । और जब स्मरण होता है तो तत् रूपसे स्मरण होता है वह है चीज । और कदाचित् यह रूपसे भी हो तो यो कहेंगे कि यह है वह चीज । तो स्मरणमे 'वह' जरूर लगा रहता है, चाहे उसे बोलें अथवा न बोलें । यहाँ जब 'यह' शब्दसे जो जाना जा रहा है और उसमे रजतका जो प्रतिभास है वह है बिल्कुल स्पष्ट । तो स्मृतिप्रमोषकी गुञ्जा-इस नहीं, नहीं तो समस्त जितने भी प्रतिभास, जानकारी है सब स्मृतिप्रमोष बन जायेंगे । इससे कोई ख्यालके भूलका नाम विपर्ययज्ञान नहीं किन्तु विपर्ययज्ञान कुछ चीज है । समक्ष उपस्थित पदार्थमे अन्यरूपसे अन्य आकार आ जाय, उसका नाम विपर्ययज्ञान है ।

स्मृतिप्रमोषके विकल्पोमे विपरीताकारवेदित्वका विचार—क्या इसका



नाम विपर्ययज्ञान कहते हो कि विपरीत आकार जाननेमे आ गया, यदि ऐसा कहते हो तं विल्कुल सही बात है इसीका नाम है विपर्ययज्ञान । पदार्थ कुछ है और विपरीत आकार जाननेमे आ गया और यह भी देखलो कि जो विपरीत आकार जानमे आया है वह विल्कुल स्पष्ट अर्थका प्रतिभासरूपसे आया है या नहीं ? यदि स्पष्टरूपसे आया है तो वह तो प्रत्यक्षका आकार है स्मृतिका आकार नहीं । तो जो चीज हमारे लक्ष्यमे है जिसके बारेमे हम कुछ जान रहे हैं, यदि हम उसे अन्य रूपसे जान जाये तो उसका नाम विपर्ययज्ञान है । जहाँ विपर्ययज्ञान नहीं होता वह ज्ञान सम्यग्ज्ञान है, निश्चयात्मक है, प्रमाणभूत है । विपर्ययज्ञानके निषेध करनेके लिये इस प्रथम सूत्रमे व्यवसायात्मक शब्द दिया है ।

प्रमाणमे स्वपरव्यवमायात्मकता व हिताहितप्राप्तिपरिहारसमर्थता— जो अपना निर्णय करे और परपदार्थोंका भी निर्णय करे उसका नाम है प्रमाण, सम्यग्ज्ञान । सम्यग्ज्ञानमे यह ता-नीफ होनी है कि वह हितकी प्राप्ति कराये और अहित का परिहार कराये । और, कभी कभी ऐसा भी ज्ञान होता है कि जो जान तो ले, पर न वह कुछ प्राप्ति कराता है और न किसी चीजका त्याग कराता है, होता है ऐसा ज्ञान कि जिसमें केवल उपेक्षा भर रह जाती है, जानकारीमे आ गए पर न मतलब ग्रहणसे है न मतलब त्यागसे है, केवल उपेक्षा रह जाती है । तो भाई, उपेक्षा करना यह भी हितकी प्राप्ति है । सम्यग्ज्ञान जितने होते हैं उन सबमें यह विशेषता है कि हितकी तो प्राप्ति कराये और अहितका परिहार कराये ।

प्रभुस्वरूपके निर्दोष ज्ञानका प्रभाव —जब हम प्रभुके स्वरूपका निर्णय करते हैं तो उसमे यदि सशय हो जाय कि उससे तो हितकी प्राप्ति नहीं होती अथवा विपर्ययज्ञान हो जाय तो उससे भी हितकी प्राप्ति नहीं और अनध्यवसाय रह जाय कुछ तो उस ओर भुङ्गे पर विकल्पमें कुछ न आये और ग्रहण करनेकी मनमे चाह भी नहीं है, जैसे कोई अश्लील सा रहता है, मालूम पडना न पडना सब बराबर सा रहता है, यो समारोपोंसे रहित प्रभुस्वरूपका निर्णय हो उममे हित है । जैसे प्रभुज्ञान मे न तो सशय है न विपर्यय है, न अनध्यवसाय है वह ज्ञान प्रमाण है । प्रभु है केवल ज्ञानभाव और आनन्दभावका पुञ्ज । अब देखि । भगवानका ऐसा स्वरूप समझनेमे आनेपर कितना प्रभाव अपने आपमे आता है । प्रभु है केवल ज्ञान और आनन्दका पुञ्ज । जब हम किसी तत्त्वका ज्ञान बनाते हैं तो यह हमारा ज्ञान भी उस आकाररूप परिणाम जाता है तब ज्ञान बनता है । जैसे हम चौकीको जान रहे तो यह ज्ञान धू कि ज्ञेयाकार बना । जब हम ज्ञानानन्दमय प्रभुस्वरूपको जानेंगे तो हमारा उपयोग ज्ञानानन्दमयका बनेगा, जब हम प्रभुस्वरूपको समझ सकेंगे तो जब हमारा ज्ञान ज्ञानानन्दमयाकार बना उस कालमे विकल्प नहीं रहे, आकुलता नहीं रही तत्काल प्रभाव हमपर पडा और हमने अपना वहाँ हित पाया और अहितका परिहार कर लिया । कोई पुरुष प्रभुस्वरूपको ' ये धन देते हैं, यह अमुक काम करा देने हैं, ये हमे

पैदा करते हैं, मारते हैं' इस तरहसे प्रभुका स्वरूप जानें तो हमारा ज्ञान इसी आकाररूप रहा । तो यह ज्ञान अपनेको न छू सका । है कोई ऐसा प्रभु जो हमें पैदा कर देगा ? यदि इस ओर ही दृष्टि रही तो समझो कि हमने अपना कुछ हित नहीं पाया ।

अथार्थ ज्ञानके खण्डनमें ज्ञान स्वरूपके निर्णयका मुख्य आधार—जो पदार्थ जैसा है उसे उसी प्रकार जाननेसे हित मिलता है । तो जो हितकी प्राप्ति और अहितका परिहार कराये उस ज्ञानका नाम प्रमाण है । और तत्त्वके निर्णयके प्रसंगमें दार्शनिक क्षेत्रमें जो आपसमें वाद विवाद होता है स्वरूप निर्णयके लिये वह स्वरूप निर्णय तब सम्भव है जब हम पहिले ज्ञानके स्वरूपका तो निर्णय कर लें । क्योंकि लोग किसी दूसरेसे भगड़ते हैं तो किसी चीजपर नहीं भगड़ते हैं किन्तु ज्ञानपर और अकल पर भगड़ते हैं । और कभी कभी कह भी दें कि हमने जो ऐस ज्ञान बनाया यह झूठ है । चीजको झूठ कोई नहीं कहता क्योंकि चीज ऐसी है तो झूठ क्या कहे, और चीज नहीं है तो झूठ क्या कहे ? चीज तो चीजकी जगह है । केवल उस वस्तुके विषयमें जो जानकारी बनायी जाती है विकल्प आकार बनता है उसका खण्डन किया जाता तो वाद विवादमें शब्दाथमें न तो ईश्वरका खण्डन किया जाता न किसी अन्य पदार्थ का खण्डन किया जाता, किन्तु बोलने वालेकी जानकारीका खण्डन किया जाता कि तुम इस समयमें जो ऐसा अपना ज्ञान बना रहे हो वह झूठ है । तो किसी ज्ञानको झूठ साबित करनेके लिये ज्ञानके स्वरूपको तो हमें समझना होगा कि ऐसी बात जिस ज्ञानमें न मिले उस ज्ञानको हम झूठ कह सकेंगे ।

समारोपविरोधी ज्ञानके प्रमाणत्वकी व्यवस्था—यों प्रमाणके स्वरूपमें यह समर्थन किया जा रहा है कि जो ज्ञान सन्देहसे रहित हो उसमें उल्टा ज्ञान न कर रहे हो और जिसके विषयमें कुछ निश्चय और निर्णय बना हो वह ज्ञान प्रमाण होता है । इस प्रकार प्रमाणके स्वरूपकी सिद्धिमें यह स्थिति प्रमोषका खण्डन किया जा रहा है कि स्थितिप्रमोष नामका कोई ज्ञान नहीं किन्तु वह विपर्ययज्ञान है । और जो विपर्यय ज्ञानको हटा दे जो उल्टे ज्ञानको दूर कर दे उस ज्ञानका नाम है सम्यग्ज्ञान और वह प्रमाणभूत है । प्रमाणभूत अनुमान, तर्क आदिसे सत्य सिद्धान्तकी प्रतिष्ठा की जाती है । सत्य सिद्धान्तकी प्रतिष्ठा करना इस कारण अतीव आवश्यक है कि विध्वके मानव सत्य तत्त्वस्वरूप जानकर सत्पथसे चलकर समस्त सांसारिक सकटोसे मुक्त हो जावें ।

विपरीताकारवेदित्वमें स्मृति प्रमोषरूपताकी असिद्धि—विपर्ययज्ञानके स्वरूपके खण्डनमें स्थितिप्रमोषवादी अब यह विकल्प रख रहे हैं कि विपरीत आकार का ज्ञानमें आना इसका नाम स्थितिप्रमोष है । इसपर आचार्यदेय कहते हैं कि यह बात तो युक्त ही है और इस हीका नाम विपरीत स्याति है । विपरीत आकार जानने

में आना यही तो विपर्ययज्ञान है। अब जरा यह बनलावो कि विपरीत आकारका अर्थ क्या ? शीर उस विपरीत आकारके ज्ञानमें स्पष्ट अर्थका अवभास हो रहा है या नहीं ? जैसे पडी तो हे सीप जान रहे चांदी तो यहाँ जो अर्थमें विपरीत चंदीका आकार जाननेमें आ रहा है वह स्पष्ट अवभासरूपमें आ रहा है या नहीं ? स्पष्टरूपमें अवभासमें आ ही रहा है। जो जान रहा है उसको स्पष्ट समझमें है कि यह चांदी है तो जब स्पष्ट अर्थका अवभास है तो उसमें स्मृतिका सम्बन्ध कैसे कह सकते। स्पष्ट जो प्रत्यक्षमें भ्रूलक रहा है उसका स्मरण तो नहीं किया जा सकता, क्योंकि इस ज्ञानमें तो प्रत्यक्षका आकार है, प्रत्यक्षरूपसे ग्रहण है अथवा स्मृतिके सम्बन्धके नाम लेनेकी हठ न छोड़े तो भी स्वरूप जब स्पष्ट अवभासका मान लिया तो यह स्वरूपसे प्रत्यक्ष ही तो रहा, इसमें स्मृतिरूपता नहीं रही। इन कारण विपरीताकारवेदित्व याने विपरीत आकारको जाना जाना, इस रूप भी तुम्हारा विवरण तुम्हारे मन्तव्यको सिद्ध नहीं करता।

अतीतकालका वर्तमानमें ग्रहण होनेके अविवेकका स्मृतिप्रमोषमें पूर्व-पक्ष— अब चौथा विकल्प रखा जा रहा है इस प्रसङ्गमें कि देखो हुआ क्या ? जैसे पडी तो हे रस्सी जान लिया सर्प, तो इन जानकारीके सिलसिलेमें होता है यह कि अतीतकालकी चीज वर्तमान कालमें ग्रहण आ रही है। इससे अनिरिक्त अन्य कुछ ज्ञान नहीं है, यही स्मृतिप्रमोष है। सर्पको पहिले देखा था, उसका वर्तमान रूपसे ग्रहण बन रहा कि यह सर्प है, इस ही का नाम स्मृतिप्रमोष है। देखिये विपर्ययज्ञानका स्वरूप मिटानेकी हठमें विपर्ययज्ञान ५ वारेमें क्या—या तक वितर्क सोचे जा रहे हैं। यह सर्प है ऐसा जो जाना सो स्मृतिप्रमोषवादी कह रहे हैं कि यह विपर्ययज्ञान नहीं है किन्तु पहिले सर्पको जाना था उस ही ज्ञानका, उस ही पदार्थका यह वर्तमान रूपसे ग्रहण किया जा रहा है कि यह है सर्प। सर्प तो अतीतकालमें था जबकि हममें देखा था, उस अतीतमें देखे हुए पदार्थका हम वर्तमानरूपमें ग्रहण कर रहे हैं वस यह बात है, विपर्ययज्ञान और कुछ चीज नहीं है।

अतीतकालका वर्तमानकालमें ग्रहण माननेपर स्पष्टवेदनके अभावका प्रसङ्ग—आचर्यदेव कहने हैं कि यदि अतीतकालका वर्तमानरूपसे ग्रहण होनेका ही नाम स्मृतिप्रमोष है, विपर्ययज्ञान है, तो जैसे अन्य—अन्य भी स्मरणमें आते हैं तो स्मरणमें आते हुए पदार्थका एक ऐसा प्रत्यक्ष स्पष्ट जानकारी तो नहीं हुई ना। जैसे आपका कोई भाई बम्बईमें काम करता है, आप यहाँ बैठे हुए उस भाईका स्मरण करोगे तो स्पष्ट वेदा तो न होगा। एक परोक्षरूपमें, ख्यालरूप विकल्प बनेगा। एक मित्रको सामने देख रहे हैं तो सामने बैठे हुएको देखनेमें जैसी स्पष्ट जानकारी बनती है ऐसा क्या ख्यालमें आने वाले पदार्थकी इतनी स्पष्ट जानकारी होती है ? नहीं होती है। लेकिन यहाँ जो रस्सीको साँप जान रहे हैं तो इस सर्पज्ञानकी तो स्पष्ट जानकारी बन

रही है, स्मरणकी तरह अस्पष्ट जानकारी नहीं है। तब यदि अतीतकालमें वर्तमानरूप से ग्रहणका नाम स्मृतिप्रमोष हो तो उसका स्पष्ट वेदन न होना चाहिए लेकिन वेदन स्पष्ट होता है।

अतीन्द्रिय ज्ञानमें स्पष्टता माननेसे सर्वज्ञताकी सिद्धि - शायद यह कहो कि इस विपर्ययज्ञानमें इस स्मृतिप्रमोषके प्रसङ्गमें ऐसी ही विलक्षणता है कि अतीत कालकी बातोंका स्पष्टरूपसे अधिक जानकारी बन रही है अर्थात् वहाँ सर्पका तो स्मरण है। उसे देखा था १० दिन पहिले, किन्तु उस भूतकालमें जाने हुए पदार्थकी आज सामने अधिक स्पष्ट जानकारी बन रही है। तो कहते हैं कि इस तरह तो सर्वज्ञसिद्धि हो जायगी। ये स्मृतिप्रमोषवादी प्रभाकर सर्वज्ञ नहीं मानते जब स्मरणमें भी इन्द्रियका उल्लघन करके स्पष्ट सम्बेदन हो गया तो भूतकालके जितने भी पदार्थ हैं, भविष्यमें जितने भी होंगे उनका भी यदि किसीको प्रत्यक्ष स्पष्ट सम्बेदन होता है - तो उसका निषेध क्यों करते? क्योंकि जैसे यहाँ पर सर्वकी स्मृतिमें भी जब इन्द्रियके विना एक स्पष्टता आ गयी तो सर्वज्ञवेदके इन्द्रियाँ हैं नहीं तो अतीतकाल और भविष्यकालके पदार्थोंकी जानकारीकी स्पष्टता आ जाना चाहिए। यदि यह कहो कि इस विपर्ययज्ञानमें तो परम्परासे इन्द्रियके ही कारण वैशद्य होता रहता है तो यह बात जो युक्त नहीं कि इसी प्रकार तो सभी हमारी स्मृतियाँ हैं, सबमें परम्परा इन्द्रियका सम्बन्ध है तो उसका भी स्पष्ट सम्बेदन हो जाना चाहिए। जो स्मृतिप्रमोष तुम्हारा सिद्ध नहीं होता।

अनुभवके साथ क्षीरोदकवत् अविवेकसे उत्पादमाननेका पूर्वपक्ष और उसके विकल्प - अब अन्तिम विकल्प है यह कि अनुभवके साथ पानी और दूधकी अविवेककी उत्पत्ति हो इसका नाम स्मृतिप्रमोष है। जैसे पानी और दूध मिल जाये तो उसमें एकताका अनुभव जगने लगना, अविवेक हो जाना, पानी कहाँ है, दूध कहाँ ऐसा अलग-अलग विवेक नहीं बनता इसी प्रकार यह चाँदी है इस प्रकारका जो विपर्ययज्ञान हुआ उसमें भी यह और चाँदी इन दोनों ज्ञानोंका अविवेकमें एकमेकपना बन गया है तो पूछते हैं कि अविवेक नाम किसका है? क्या भिन्न-भिन्न दो सत् पदार्थोंका अभेदसे ग्रहण हो जानेका नाम अविवेक है? या भिन्न-भिन्न सत् दो ज्ञानोंका अभेदसे ग्रहण हो जानेका नाम अविवेक है या भिन्न-भिन्न सत् दो ज्ञानोंका संयोग हो जानेका नाम अविवेक है? अथवा एक ज्ञानके बाद अन्तरङ्ग हुए विना दूसरा ज्ञान जग जानेका नाम अविवेक है? यहाँ तीन विकल्प रखे हैं। अर्थात् जैसे वहाँ सीपको यह चाँदी है ऐसा ज्ञान किया तो स्मृतिप्रमोषवादियोंका कहना यह है कि वहाँ हुए तो दो ज्ञान हैं - एक तो यह और दूसरा ज्ञान यह हुआ कि चाँदी है तो 'यह' तो प्रत्यक्ष आया और चाँदीका स्मरण आया। जो जो दो ज्ञान होते हैं उन दो ज्ञानोंका जहाँ अभेदरूपसे ग्रहण हो गया उसका नाम स्मृतिप्रमोष है, यदि अलग-अलग ही ये ज्ञान रहते तो एक कहलाता प्रत्यक्ष और एक कहलाता स्मृति, लेकिन इनका तो अभेदरूपसे

ग्रहण बन रहा । यह चाँदी है, दो ज्ञान भिन्न नहीं दिस रहे किन्तु दो ज्ञानोंका एक बन रहा है ।

क्षीरोदकवत् अविवेकसे उत्पादकके त्रिकूलोका निरसन -- अब यहाँ समाधानमें कहते हैं कि क्या वे दो ज्ञान भिन्न हैं ? और, फिर प्रभेदका ग्रहण हो रहा क्या ? यदि ऐसा है तो इसका ही नाम चिररीन ध्याता है । दो ज्ञानोंमें सदेश होनेका नाम अविवेक कहा भी युक्त नहीं । ज्ञानोंमें सज्जेश तो बन ही नहीं सकता । जो भूत पदार्थ हो उनका सम्बन्ध हुआ करता है । प्रत्यक्ष ज्ञान हो वह भी ज्ञान है, स्मरण ज्ञान हो वह भी ज्ञान और ज्ञानका सम्बन्ध क्या ? आकाशका सम्बन्ध क्या । तो ज्ञानोंमें सयोग सिद्ध नहीं होता । सयोग तो भूतिक पदार्थोंमें ही हुआ करता है । इस कारण यह भी पक्ष तुम्हारा सही नहीं है । अब अतिम बात कही जा रही है कि यदि यह मानो कि बिना अन्तरालके तुरन्त ही नया ज्ञान बन गया । इसका नाम रश्मि प्रमोष है याने जैसे आँवें खोलकर देखा और यह ज्ञान हो गया कि यह चाँदी है तो पहिले तो हुआ ज्ञान 'यह' और ठीक अन्तर तुरन्त ज्ञान हुआ कि चाँदी है तो यह बिना अन्तरालके तुरन्त अनन्तर दूसरा ज्ञान बन गया इसका नाम सृष्टि प्रमोष है । यदि यो कहते हो कि अनन्तर ज्ञान बन जानेसे सृष्टिप्रमोष बन जाता तो समस्त स्मरणोंके बाद होने वाले जितने भी ज्ञान हैं सबको सृष्टि प्रमोष कह दो । जैसे जब हम अग्निका अनुमान कर रहे हैं कि इस पर्वतमें अग्नि होना चाहिये धुवा होनेसे । तो उस अनुमेय अग्निका पहिले कुछ स्मरण किया फिर उसका अर्थ किया । फिर थोड़ी देरमें अग्निको प्रत्यक्ष देख लें तो उस ही अग्निके स्मरणके बाद कितने ज्ञान होते चले जा रहे हैं । तो वे सबके सब ज्ञान सृष्टिप्रमोष बन जायेंगे । केवल स्याति बन जाय, भूठ बन जाय तो ऐसा तो है नहीं । तब आपका सृष्टिप्रमोष सिद्ध नहीं है ।

विपर्ययज्ञानकी सीधी नीति -- बात यह है कि कभी कभी इन्द्रियमें दाप होनेके कारण पदार्थका और प्रकारसे ज्ञान हो जाता है । किसीको कम दिखता हो या अन्यरूपसे दिखता हो कम चमत्कृत वस्तु भी अधिक चमत्कृत दिखती हो, ऐसे दोषकी स्थितिमें सीप चाँदीरूपसे जाननेमें आ रही है यह है विपर्ययज्ञान और उस विपर्ययज्ञानके प्रतिषेधके लिए प्रमाणके स्वरूपमें व्यवसायात्मक शब्द दिया है । जो ज्ञान व्यवसायात्मक हो वह ज्ञान प्रमाण होता है । यह बात विपर्ययज्ञानके स्वरूपके समर्थनमें कही जा रही है ।

द्विचन्द्रवेदनमें स्मृतिप्रमोषकी असिद्धि -- इस प्रसङ्गमें एक निरर्थकी बात और रखी थी -- यदि उल्टे ज्ञानमें स्मरणका सम्बन्ध माना जावे तो जब कोई जन्मसे नेत्रका दोष वाला पुरुष किसी चन्द्रको निरक्षता है तो दो चन्द्र दीखते हैं तो वहाँ स्मरण किसका हुआ ? किसीका नहीं ना । तो उसको कैसे सृष्टिप्रमोष सिद्ध करोगे ?

इसके उत्तरमें यदि शङ्काकार यह कहे कि दो चन्द्रका जो वेदन होता है वह स्मरण ही है। दो चन्द्रका ज्ञान हो जाना यह सीधा स्मरण है। तो फिर इसका अर्थ यह हुआ कि इन्द्रियसे उस ज्ञानका कोई ताल्लुक नहीं रहा, आप देख लो जितने भी स्मरण ज्ञान होते हैं उन ज्ञानोंमें क्या कान करते हैं ? आपको बम्बईमें रहने वाले किसी मित्रकी याद आयी तो क्या इस स्मरणज्ञानमें आपके नेत्र, कान जिह्वा अथवा नासिका वगैरह इन्द्रिया काम करती हैं ? ये कोई इन्द्रिया काम नहीं करती है। तो आखो से देखा चन्द्रमा और नेत्रोंके दोषसे वहाँ दिख गए दो चन्द्रम तो उन दो चन्द्रमाओंके दिखनेका नाम यदि स्मरण कह रहे हो तो इसका अर्थ यह हुआ कि दो चन्द्रमाका ज्ञान करनेमें इन्द्रियका कोई ताल्लुक नहीं रहना चाहिये, पर ताल्लुक है। और, इस इन्द्रियके ताल्लुक वाले इस कल्पित स्मरण में तुम इन्द्रियका सम्बन्ध मानो तो सारे स्मरणमें इन्द्रियका सम्बन्ध बनना चाहिए अन्यथा इस द्विचन्द्र वेदनमें भी इन्द्रियसम्बन्ध नहीं होना चाहिये पर ऐसा तो देखा नहीं गया है। यहाँ तो नेत्रसे देखते हैं तो दो चन्द्र दीखा करते हैं। और, इसी कारण फिर इन्द्रियका विकार भी सिद्ध नहीं होता। यदि स्मरणसे दो चन्द्र दिख गए तो स्मरणमें इन्द्रिया कोई काम नहीं करती यह नियम है न नेत्र, न कर्ण, आदि फिर उसमें विकारकी बात ही क्या रही ? तो यह भी सिद्ध नहो बनती कि दो चन्द्रका वेदन होना ही स्मरण है।

विपर्यय ज्ञानमें स्मृतिका असहयोग—इया ! सीधी सी तो बात है। जैसे दो चन्द्रमा दिखे तो यह भी उल्टा ज्ञान बना। जैसे रस्सीको सर्प जाना तो यह भी उल्टा ज्ञान है, सोपको चाँदी जाना तो यह भी उल्टा ज्ञान है, सीपको चाँदी जाना तो यह भी उल्टा ज्ञान है, शरीरको जीव जाना तो यह भी उल्टा ज्ञान है, जीव ज्ञान है, ये सब तिथ्याज्ञान है, इसमें स्मरणकी कौनसी बात है। लक्ष्यमें जो चीज सामने आयी, जाना तो उसे ही ना। तो उस ही रूपसे जान लेते तब तो वह सम्य-ज्ञान था, पर अन्यरूपसे जान लिया तो उसका नाम तिथ्याज्ञान हो गया।

प्रत्यक्षाकारोको स्मृतिरूप माननेपर सभी ज्ञानोंमें सदेहकी आपत्ति— देखिये इन प्रत्यक्षाकारोको भी स्मृतिया याननेपर तो किसी भी बातमें हम प्रमाणत्व नहीं स्थापित कर सकते। यदि कही चाँदी भी पडो हँ और उमे चाँदी है यह जान लिया तो इसमें भी यह बात आ सकेगी कि क्या हमारा यह ज्ञान स्मृतिमें स्मृतिप्रमोष है। या सत्य प्रतिभासमें स्मृतिप्रमोष है क्योंकि स्मृति माननेके लिए उत्तरकालमें प्रत्यय हुआ करता है। जैसे जाना कि यह चाँदी है, थोड़ी देरमें यह जाना कि अरे ! चाँदी नहीं है। तो जो जर्बउत्त काल यथार्थ ज्ञान किया वह बाधक ज्ञान बना तब यह चित्तमें बैठ कि वह स्मृति प्रमोष था। तो जब हम किसी भी सही पदार्थको जान रहे हो तो जब हम किसी भी सही पदार्थको जान रहे हो तो जब तक यह निश्चय न हो जाय कि अब इस ज्ञानके बाद इस ज्ञानको फुटला देने वाला दूसरा ज्ञान नहीं बनेगा तब वह सही माना जायगा। तो यो तो सभी ज्ञानोंमें प्रमाणाता नहीं आ सकती,

जिस चाहेकी हम शक्य कर बैठेंगे । विल्कुल निकट यह चौकी है इसे जान लिया कि यह चौकी है । कुछ हम इसमें यह बाट देखे कि इस ज्ञानमें वाचा देने वाला दूसरा ज्ञान न हो तो हम जान सकेंगे कि यह चौकी है इतनी बात हेरनेकी क्या जरूरत पडती है ? सीधा है, प्रत्यक्ष देखा और जान गए । पदार्थको यदि अन्य रूपसे जाना तो विपर्ययज्ञान है और उम ही रूपसे जाना तो वह सम्यग्ज्ञान है । तां विपर्ययज्ञानकी मनाई नहीं कर सकते । और, न यह कह सकते कि उल्टे ज्ञानमें दो ज्ञानोका सम्बन्ध है, यह चादी है यह भी ज्ञानमें आया और चादी है यह स्मरण ज्ञानमें आया, यो दो ज्ञानोका नाम स्मृति नहीं है इस कारण यह बात विल्कुल ही ठीक कही गई कि विपर्ययज्ञानका निराकरण व्यवसायात्मक विशेषणमें होता है ।

अपूर्वार्थविशेषणसे धारावाही ज्ञानके प्रमाणत्वका निराकरण—अब स्वरूपको पुन समझ लीजिए । आचायदेवने प्रमाणका स्वरूप यह कहा है—जो निज का और अपूर्व अर्थका निश्चय कराये वह ज्ञान प्रमाण होता है । ऐसा स्वरूप बतातेमें सब दोष टल गए एक ज्ञान होता है धारावाही । धारावाही ज्ञान उसे कहते कि किसी एक पदार्थको जाना और जितने रूपसे जाना, उतने ही रूपसे उस पदार्थको बराबर जानते रहे तो उसका नाम धारावाही ज्ञान है । वही वही लगातार जाना जा रहा है उसे धारावाही कहते हैं । वह ज्ञान प्रमाण नहीं माना जाता है जैसे कोई पागल पुसप किसी एक ही शब्दको ५० बार बोलता रहता है तो उसकी कोई कीमत भी समझता है क्या ? उसकी कोई कीमत नहीं है । इसी प्रकार जो पदार्थ हमारे एक बार जानने में आ गया, जाननरूपसे आ गया उससे कुछ भी न बढ़कर उस ही रूपसे पचासो बार जानना यह धारावाही ज्ञान प्रमाणभूत नहीं माना है । जैसे जान लिया कि यह चौकी है । अब इसे १०-२० बार बोलते जायें—यह चौकी है यह चौकी है, यह चौकी है यो कोई बार-बार वही शब्द बोलता जाय तो लोग तो सुनकर उसे ऊब जायेंगे । और, बादमें उस बोलने वालेको मूढ भी बतावेंगे । आज इसका चित्त क्या बन गया, तो एक ही पदार्थको बराबर उस ही रूपमें जानते जाये वह धारावाही ज्ञान है, वह प्रमाण नहीं है, यह बात इससे सिद्ध है कि इस स्वरूपमें अपूर्व विशेषण दिया है जो अपूर्व अर्थको जाने वह प्रमाण है । धारावाही ज्ञान अपूर्व अर्थको नहीं जानता जो पूर्वअर्थको जाने, एक उस ही एकको जाने, एक ही जाने वह प्रमाण नहीं है । अपूर्व अर्थ यह विशेषण देनेसे धारावाही ज्ञानकी प्रमाणात्माका निराकरण होता है, और व्यवसायात्मक शब्द देनेसे सहाय, विपर्यय और अनव्यवसाय इन तीन कुज्ञानोका निराकरण होता है ।

अपूर्वार्थके प्रस्तावमें शका—बात यह ज्ञानके स्वरूपकी कही जा रही है । ज्ञान कैसा होना चाहिए कि वह सम्यक् माना जा सके । इस प्रसङ्गमें यह बात कही जा रही है कि जो ज्ञान नये-नये पदार्थको जाने, नई-नई जानकारी किया करे वह

ज्ञान प्रमाण है। जिसे एक बार जान लिया उसे ही ५० बार जानते रहे उसे प्रमाण नहीं कहा। इस बातको सुनकर एक शककार यह कहता है तो लोकमे प्रायः सभी मनुष्य एक पदार्थका बारबार ज्ञान करते दिखाई देते है तो फिर क्या वे सब अप्रमाण रूप हो जायेंगे। ऐसा तो नहीं है, क्योंकि वहाँ भी प्रवृत्ति देखो जाती है तो फिर इस तरह तुम्हारी बात यहाँ कैसे सिद्ध हो। जैसे जो भोजन आज जाना वही कल भी जाना था, वही रोज-रोज जानते है इसी प्रकार आगे भी वे सारे पदार्थ वैसेके ही वैसे जानें जायेंगे जैसा कि पहिले ज्ञान बना था। तो अपूर्व अर्थका जानना प्रमाण है ऐसा कहनेपर तो ये सब अप्रमाण बन जायेंगे। कल तो जान रहे थे कि यह दूकान हमारी है और आज भी जान रहे कि यह दूकान हमारी है तो बराबर उसी ज्ञानको जाननेका नाम प्रमाण नहीं रखा, इसे अप्रमाण कह दिया तो हम जो यह बराबर जान रहे हैं क्या यह प्रमाण नहीं है ?

अर्थपरिच्छित्तिविशेषसे अपूर्वार्थताका परिचय—इसपर आचार्यदेव उत्तर देते है कि यहा ये सब प्रमाण है क्योंकि इन ज्ञानोसे हमारी प्रवृत्तियाँ भी बनती हैं वही भोजन आज जाना और हम खाने लगे, तो प्रवृत्ति प्रमाणमे ही तो होती है। सो वह सब प्रमाण तो यो बना कि कलका खाया हम भूल गये। कल जो बात हुई थी वह पुरानी बन गई। अब उसीको आज नये ढङ्गसे जान रहे हैं। जैसे वही भोजन आपने कल किया मान लीजिए, वही आज खानेको बैठेंगे तो आपको वहा कुछ अपूर्व मानना पड़ेगा, हम कुछ नई चीज खा रहे है, नया स्वाद ले रहे हैं, नया ज्ञान कर रहे हैं। यह चीज वही है यद्यपि, लेकिन समय गुजर जानेके बाद फिर उस ही पदार्थको जानने लागनेमे वह नई चीज सी बन जाती है। अर्थका हमने परिज्ञान किया वहा हमने विशेष बात जाना और लगातार जाने हुए पदार्थमे कुछ विशेष-विशेष जानते रहे तो यह भी प्रमाणभूत है। जैसे वृक्षको देखा पहिले तो यह जाना कि यह वृक्ष है, फिर जाना कि यह बडका वृक्ष है तो उस ही वृक्षको हमने अब भी जाना पर कुछ विशेष जाना। यह घडी है, फिर जाना कि यह अमुक कम्पनीकी है, यह ऐसी बढिया चलती है अथवा इतनी घटिया है। उस ही वारेमे कुछ विशेष बात जानते रहे तो तो यह सब प्रमाणभूत है।

प्रमाणका प्रभाव—प्रमाणका यह प्रभाव होता है कि वह किसी न किसी प्रकारकी प्रवृत्ति हितप्राप्ति, अहित परिहार या उपेक्ष बना दे। जैसे एक आत्माको हमने जाना तो पहिले सामान्यरूपसे जाना, आत्मा है, दर्शन है, चित्र है, शरीरसे न्यारा है तो विशेष-विशेष जानना वह तो प्रमाणभूत है और उससे कुछ नई-नई बातें आगते हैं तो उपरम उमङ्ग बढती है और बडा संतोष उत्पन्न होता है। इतनी ही बात हमने कल जानी थी, वहीनी वही बात हम आज भी जान रहे है, जिन बातोंको पहिले जाना था अब भी हम उन ही बातोंको जान रहे हैं तो भी वही चीज कहना-



येगी पुरानी चीज न कहलायेगी । एक बार जाननेके बाद भी उगका विस्मरण हो जाय या उसके बाद अन्य अन्य जानकारी हूँने लगे और तब फिर हम पुगनी ही बात को यदि जाने तो उसे भी हम अपूर्व अर्थका ज्ञान कहेगे ।

प्रमाणका फल और लाभ भैया ! अपूर्व पदार्थका ज्ञान होना यह प्रमाण है और इस ज्ञानमे प्रसन्नता है, हितकी प्राप्ति है, अहितका परिहार है और जहाँ उपेक्षा करने योग्य है वहाँ उसकी उपेक्षा रूप परिणामन है वही हित प्राप्ति है । जो सम्यग्ज्ञान सशय विपर्यय अनद्यवमाय तीन ज्ञानोका प्रतिषेध करता है । जो इस दोष से रहित हो ऐसा जो सच्चा निर्णय करने वाला ज न है वह प्रमाणाभूत होता है । इस ज्ञानकी परीक्षामे जो असत्यवादोके पक्ष आयेगे उनका दण्डन किया जायगा । तुम्हारा यह ज्ञान यो सद्गी नही है । इस प्रकार ज्ञानके दोष क्या है, ज्ञानके गुण क्या है, इसकी परीक्षा कर लेना एक बहुत अधिक न्यायसे और दृढतासे ज्ञान करनेकी इच्छा करने वालेकी पहिले आवश्यक है कि वह ज्ञानके गुण और ज्ञानके दोष समझले कि ऐसा गुण हो तो वह ज्ञान सही है और यदि दोष है तो वह ज्ञान झूठा है उस ही ज्ञानकी यहाँ परीक्षा की जा रही है ।

अपूर्वार्थका विवरण—स्व और अपूर्व अर्थका निश्चय करने वाला ज्ञान प्रमाण है । इस प्रमाणके स्वरूपमे अब अपूर्व अर्थका विवरण चल रहा है । अपूर्व अर्थ सीधा भाव यह है कि जिसे नहीं जाना उसे जानना । जाने हुएको जानते रहना प्रमाण नहीं कहा गया है । जो पदार्थ एक बार जान लिया उस ही को बराबर जानते रहना इसमे प्रमाणका कोई फल नहीं है । प्रमाणका फल है हिनकी प्राप्ति करना और अहित का परिहार करना, या उपेक्षा भाव करना और अज्ञान दूर होना । ज्ञानके ४ फल है तो जिस पदार्थको एक बार जान लिया उसको निरन्तर दुहरानेसे, जानते रहनेसे न तो हितकी प्राप्ति और न अहितका परिहार है वह तो एक उन्मत्त जैसी चेष्टा है । तथा उपेक्षा भाव भी नहीं आता है, और न अज्ञान निवृत्तिका फल है क्योंकि प्रथम बारके जान लेनेसे ही अज्ञान निवृत्ति हो गयी थी । तो ज्ञात अर्थको पूर्व अर्थ कहते हैं और अज्ञात पदार्थको अपूर्व अर्थ कहते हैं । जो नहीं जाना गया उसका जानना सो सम्यक् ज्ञान है और प्रमाण है । इस ही अपूर्व अर्थकी व्याख्या सूत्र द्वारा कर रहे हैं ।

अनिश्चितोऽपूर्वार्थ ॥ ४ ॥

अपूर्वार्थ शब्दका क्षेत्र जो अपने स्वरूपसे या आकार विशेष रूपसे अवगत न हो, अनवगत है ऐसा सब कुछ अपूर्व है । जो ज्ञान द्वारा समझा न हो वह सब अपूर्व अर्थ है । इसमे यह जानना कि अपूर्व अर्थका एकाग्र दृष्ट नहीं है । ज्ञान अर्थको फिरसे भी जानते रहना यद्यपि अप्रमाण है । मगर ज्ञात अर्थसे कुछ विशेषताको लेकर जानना, कुछ योजनको लेकर जानना सो प्रमाण है । जैसे आत्माका ज्ञान कर लिया

अब उस आत्माका ज्ञान कर लिया तो उस आत्माका ज्ञान निरन्तर करते रहना योग्य है। उसकी दृष्टि बनाये रहे तो उस ज्ञानने एक प्रयोजन बनाया बीच में उपयोग बिगड़नेकी सम्भावना है रागादिक होनेकी सम्भावना है, उनके निराकरणका वहाँ प्रयोजन बना हुआ है और फिर बारबार आत्माके जानते रहनेसे विशुद्ध आनन्द होता है कुछ विशेष विशेष अन्त प्रवृत्तियाँ चलती रहती है और फिर लोकव्यवहारमें जिस किसी को भी जाना कि यह कोई मनुष्य आ रहा, फिर जाना कि यह अमुक आदमी है, इस तरह कुछ विशेषताको लेकर जानते रहे तो वह भी अपूर्व अर्थकी तरह है। ऐसा भी भाव अपूर्व अर्थमें भरा होता है। ऐसे अपूर्व अर्थका व्यवसाय करने वाला ज्ञान प्रमाण होता है।

प्रमाणस्वरूपमें अपूर्वार्थ विशेषण देनेसे धारावाही ज्ञानके प्रमाणत्वका निरसन - अपूर्व अर्थ शब्द देनेसे केवल उस ज्ञानका निराकरण किया है जो ज्ञान निःप्रयोजन जाने हुएको ही उतनेके ही उतने रूपमें बराबर जानता रहे, न उसका कोई प्रयोजन है, ऐसे धारावाही ज्ञानकी प्रामाण्यता नहीं है। उसका निराकरण करनेके लिए अपूर्व अर्थ विशेषण दिया है। अब किन् किन् दशाओंमें जाने हुए भी पदार्थ अज्ञातकी तरह है, अपूर्वकी तरह हो जाते हैं, उन स्थितियोंको बतानेके लिए ५ वाँ सूत्र कह रहे हैं।

दृष्टोऽपि समारोपात्तादृक् ॥ ५ ॥

ज्ञात पदार्थकी भी समारोपके सम्बन्धसे अज्ञातसमता - 'दृष्ट अपि समारोपात् तादृग् भवति' प्रतिपन्न अर्थ भी, देखा जाता हुआ पदार्थ भी समारोप आ जानेके कारण न जानेकी तरह, अदृष्टकी तरह हो जाता है। किसी भी पदार्थको जान लिया था। बीचमें सन्नय हो गया था मिथ्याज्ञान बन गया था अनध्यवसाय बन गया तो फिर वह उसे जाने तो अपूर्व अर्थ है वह। जैसे कल भी भोजन किया था, आज भी भोजन करेंगे। तो ऐसा भोजन अनेक बार किया गया पर बीचमें अनध्यवसाय हो गया था। उसकी ओरसे चित्त हट गया था। तो जो कल खा चुकनेके बाद तुरन्त जो स्थिति थी वह अब तो आज नहीं है। जैसे मानो कल १० बजे भोजन किया था, आज भी उसी स्थितिमें वही भोजन करे तो उसमें क्या फर्क रहा? सिर्फ स्थिति बदल गयी, अनध्यवसाय हो गया था, बल्कि यहाँ तक हो गया कि बिना खाये उस भोजनके रसका भी परिज्ञान नहीं हो सक रहा है। जैसे कल भी खाया था तो ऐसी जब स्थितियाँ बन जाती हैं तो ज्ञात किए हुए भी पदार्थ अज्ञातकी तरह हो जाते हैं।

आत्माके निरन्तर ज्ञानमें ज्ञानफल—कल आत्माकी निरन्तर बात सुनी थी, अब २३ घंटा समय गुजर जानेपर आत्माकी ही बात फिर सुनी जा रही है। तो

क ई कहे कि यह क्या रोज-रोज आत्मा-आत्माका ही व्याख्यान दिया जा रहा है । तो उससे यह कहो कि यह क्या रोज-रोज ऊधम मचा रखा है कि वही द ल रोटी जो कल खाया था आज भी वही खाया, जब देखो तब वही दान रोटी खाते, यह क्या ऊधम सा मचा रक्खा है ? तो वहाँ तो यह समाधान मिल जाता कि हमारा यह ऊधम नही है, भुधा है वेदना है, उसके बिना शरीर चलता नहीं है वह ऊधम नहीं है । तो ऐसे आत्माका भी यह दारवारका परिज्ञान यह सब सप्रयोजन है और इतना सप्रयोजन है कि होना तो यह चाहिए कि निरन्तर बिना अन्तरालः अधिकसे अधिक समय आत्माका निर्विकाररूपसे एक स्वरूप परिज्ञान चलता रहे, उसका फल यह होगा कि सदाके लिये ससारके सकटोसे छूट जायेगे, निर्वाण प्राप्त होगा ।

अपूर्व अर्थके ऐकान्तिक अर्थका निषेध— तात्पर्य वह है कि जो पदार्थ एक बार जान लिया वह भी अज्ञातकी तरह हो जाता है यदि सशय विपर्यय और अनध्यवसाय वहाँ आ जाय । केवल अज्ञात अर्थका ही नाम अपूर्व अर्थ नहीं है किन्तु ज्ञात भी अर्थ हों और उसमें सशय आदिक आ जाये तो वह भी अज्ञात अर्थात् अपूर्व अर्थ हो जाता है । जैसे कि जिन शास्त्रोका अध्ययन किया है, पढ चुके हैं, पर बीचमें अग्यासः ट जानेसे वे शास्त्र भी न पढेकी तरह हो जाते हैं, इस प्रकार भी अपूर्व अर्थका निश्चय कराने वाले जितने भी ज्ञान है वे सब ज्ञानप्रमाणरूप हैं । तब यह बात सामान्यरूपसे तो कहना चाहिये कि अज्ञात अर्थको जानसे वाला ज्ञान प्रमाण है पर इसमें अज्ञातका अर्थ दगानेमें सर्वथा एकान्त हठ न करना चाहिए । ज्ञात अर्थ भी समारंभ होनेके कारण अर्थान् सशय, विपर्यय, अनध्यवसाय ज्ञान आ जानेके कारण अज्ञात हो जाता है और फिर उसका ज्ञान प्रमाण हो जाता है । चाहे वस्तु जान ली गई हो अथवा न जानी गई हो, जिसमें निर्दोष अर्थ परिच्छेद बने, पदार्थका विज्ञान बने कुछ अपूर्व तत्त्वकी भाँकी आये तो वह प्रमाणभूत है, उसमें कोई दोष नहीं आता ।

विशेष अर्थ परिच्छित्तिसे अपूर्वार्थका निर्णय—कोई यह पूछे कि जो पदार्थ जान लिया गया है । उस ज्ञात पदार्थमें जो दूसरा ज्ञान बनाया है तो कौनसी विशेषता कर रहा है जिमसे वह प्रमाण बन जाय ? एक बार जिस पदार्थको जान लिया उसे फिर दुबारा जान लिया तो इस द्वितीय ज्ञानने कौनसी विशेषता उ पन्न कर दी जिससे वह प्रमाण कहा जाने लगा ? उत्तर यह देख लीजिये, अगर विशिष्ट प्रमाण उत्पन्न हुई है अर्थात् पदार्थका कोई विशेष मर्म ज्ञात हुआ है तो उसे प्रमाण मान लीजिये और वही वही बिना प्रयोजन उत्तने ही पदार्थमें बारबार ज्ञान कर रहा हो कोई न वह मान लीजिये । यो समझ लीजिये कि जिसे बिना प्रयोजन बिना किसी परिणामके उन्मत्त पुरुष पचाभो बार कहता रहता है उनका कोई फल नहीं मिलता ऐसे ही जो जाने वह तो अप्रमाणभूत है । और विशेष विशेष अर्थका मर्म जानते चारों तो यह सब ज्ञान कार्यवारी है और प्रमाणभूत है, हाँ विशिष्ट उसमें कुछ परिच्छेदन हो

ज्ञान हो तो वह प्रमाण है । न हे विशेषज्ञान तो वह प्रमाण नहीं है । विशेषज्ञान होनेपर भी अधिगत जाने हुए पदार्थमें भी यदि यह कहने लगे कि कुछ नहीं किया तो, जो नहीं जाना गया है उसमें भी विशेष जानकारी बने तो वहाँ भी कुछ नहीं किया समझिये । सो कुछ विशेष जानकारी आ जाय वही ज्ञानका करना कहलाया । चाहे जाने हुए पदार्थमें विशेष जानकारी आये चाहे न जानेमें विशेष जानकारी आये, जहाँ विशेष तत्त्वकी जानकारी बनती उसे प्रमाण कहते हैं ।

केवलज्ञानके प्रमाणत्वका शकासमाधान अब यहाँ यह शका हुई है कि केवलज्ञान तो ज्ञात-ज्ञातको ही बारबार जानता रहता है उसे प्रमाण कैसे माना जाय ? उसे धारावाही ज्ञान मान लेना चाहिये क्योंकि जो जाना था उसीको बारबार जाना गया ना । उत्तर - प्रथम बात तो यह है कि दार्शनिक क्षेत्रकी कोटिमें केवल-ज्ञानमें न हम प्रमाणताका ख्याल करें, न अप्रमाणताका ख्याल करें, जहाँ पदार्थका निर्याय किया जा रहा है वहाँ प्रमाणताका और अप्रमाणताका दार्शनिक क्षेत्रमें विशेषण किया जाता है और फिर केवलज्ञानमें उस ही पदार्थको बारबार जानते रहने का फल वहाँ अनन्त आनन्द पडा ही हुआ है । ऐसा फल यहाँ धारावाही ज्ञान करने वालेको नहीं मिलता । एक वहाँ ऐसी स्वाभाविक बात है, उनका वह अनन्त आनन्द अविशेष आनन्द है, विशिष्ट आनन्द नहीं किन्तु व्यापक सामान्य आनन्द है । विशिष्ट आनन्दका अर्थ है तरंगित आनन्द । जिसमें चढाव उतार हो, विषय बदले वहाँ जो आनन्द होता है उसे तो समझिये विशिष्ट आनन्द और जहाँ चढाव उतार नहीं, परका विषय नहीं, परका आश्रय नहीं वहाँ यद्यपि वह आनन्द सब आनन्दोंसे विलक्षण है लेकिन उसे विशिष्ट नहीं कहा किन्तु एक सामान्य कहा । जो कि अनन्त काल तक वहीका वही बना रहेगा । ऐसे विलक्षण व्यापक सामान्य एक स्वरूप आनन्दकी प्राप्ति में समर्थ ऐसा ही यह ज्ञान हो रहा है ।

सर्वज्ञदेवका विलक्षण अविशिष्ट ज्ञानानन्द— सर्वज्ञदेवका आनन्द विशिष्ट आनन्द नहीं है और उनका ज्ञान भी विशिष्ट ज्ञान नहीं है, विलक्षण ज्ञान जरूर है । जैसा कि साधारण समस्त ससारी जीवोंमें नहीं पाया जाता ऐसा अलौकिक विलक्षण ज्ञान है किन्तु उस ज्ञानको हम विशिष्ट यो कहते कि जिस ज्ञानमें चढाव उतार नहीं है, जिरा ज्ञानमें विषयकी बदल नहीं है, अब कुछ जाना फिर कुछ जाना, जिस ज्ञान परिवर्तन भी नहीं चलते ऐसा एकस्वरूपज्ञान सामान्यज्ञान है । और, यही कारण है कि केवलज्ञान जैसी परिणतिकी ज्ञानस्वभावमें मग्नता हो जाती है । हम लोंगोका स्वभाव है एकस्वरूप । और, ज्ञान चल रहा है नानारूप । हमारे ज्ञानस्वभावमें जो एक रसता और साम्य है, हमारी वर्तमान ज्ञानपरिणतिमें एकरसता और साम्य नहीं है तो हम लोंगोके ज्ञान और आनन्द तो विशिष्ट होते हैं, पर भगवानका ज्ञान और आनन्द अविशिष्ट है । अविशिष्ट ज्ञान और आनन्दमें निराकूलता है और विशिष्टज्ञान और

आनन्दने शोभ भरा हुआ है । लोकमें विशेषता महत्त्व है, पर अज्ञातमें सामान्यका महत्त्व है । किसी मनुष्यका परिचय देनेके लिए लोग यदि उसका महत्त्व न आने देना चाहे तो कहते—अभी यह तो साधारण मनुष्य है, और किसीका महत्त्व बढ़ाना हो तो कहते कि साहब यह तो हमारे गावके विशिष्ट पुरुष है । लोकमें विशिष्टताका महत्त्व बढ़ाया जाता है, पर अध्यात्मक्षेत्रमें कुछ भी विशिष्टताका वात बनाये तो वह तो वह तरङ्ग है, श्रियाधिक है, स्वभावके प्रतिकूल है, एक फिट होने वाली वात नहीं, मग्नताके प्रतिकूल है अतएव सब विशिष्ट परिणतियाँ महत्त्वहीन हैं ।

विशिष्ट प्रमाणसे प्रमाणत्वकी व्यवस्था यहाँ दार्शनिक क्षेत्रमें प्रमाणकी व्यवस्था की जा रही है । उत्सर्ग रूपमें यह बात रखी है कि जो अज्ञात अर्थका ज्ञान करे वह ज्ञान प्रमाण है पर इससे सर्वथा अज्ञात न ले लेना । अज्ञात अर्थका ज्ञान करना भी प्रमाण है, और ज्ञात अर्थमें, जाने हुए अर्थमें, कुछ विशेष ज्ञान करना सो भी प्रमाण है और जाना हुआ अर्थ यदि भूल जायें, उस बीच सशय भा जाय, विपर्यय भा जाय या कुछ अनध्यवसाय हो जाय ता उसका भी ज्ञान करना प्रमाणभूत है ।

अपूर्वार्थके अज्ञातकान्तवादमें अप्रमाणसे प्रमाणव्यवस्थाकी आपत्ति—  
एकान्तसे यदि अनधिगत अर्थको जानने वाले ज्ञानको ही प्रमाण माना जाय तो यह बात सिद्ध यो न होगी कि देखिये किसी भी पदार्थका हमने ज्ञान किया तो यह ज्ञान किया तो यह ज्ञान हमारा प्रमाणभूत है ऐसा निश्चय होता है सम्वादसे । सम्वादका अर्थ है कि उस ज्ञानकी मजबूतीके लिए जो एक और नई श्लोक बनी जिसमें विसम्वाद हट गया उस सम्वाद ज्ञानसे निश्चय होता है कि यह ज्ञान सही है, वहाँ अपने आपके लिए सो जिन समय ज्ञान हुआ उस ही समय वह ज्ञान सम्वाद कर लेता, निर्णय रख लेता कि मैं सही हूँ । पर जब कोई विसम्वादकी कोटिमें रख दे कि तुम्हारा ज्ञान सही है क्या, जरा निर्णय करो तो उसके निर्णयके लिए दूसरा ज्ञान बनता कि नहीं बनता । तो प्रमाणकी प्रमाणता द्वितीय सम्वादी ज्ञानसे होती है । तो द्वितीय जो निर्णय करने वाला ज्ञान बना, उसने किसके बारेमें निर्णय किया ? ज्ञात पदार्थके बारेमें, और ज्ञात पदार्थके बारेमें निर्णय करने वालेको तुम सर्वथा अप्रमाण कर रहे तो इसका अर्थ यह हुआ कि प्रमाणकी प्रमाणताका निर्णय करने वाला अप्रमाण ज्ञान है । तो भला अप्रमाणसे प्रमाणका कोई निर्णय भी बन सकता है ? कितनी सूक्ष्मता के साथ बात रखी गई है । इससे यह हल न करें कि सर्वथा अज्ञात अर्थको ही जानने वाला ज्ञान प्रमाण है । प्रमाणका यह अर्थ रखिये, स्वरूप बनाइये कि विशिष्ट अर्थका जो ज्ञान करे वह प्रमाण है । चाहे अज्ञात अर्थमें कुछ विशेष मर्मको जनाया हो चाहे ज्ञात अर्थमें कुछ विशेष मर्मको जनाया हो, विशेष अर्थको जो जाने उसे प्रमाण कहते हैं ।

आत्मलामहेतुतासे मन्यज्ञानकी व्यवस्थाकी एक दृष्टि—यहाँ तक यह

बात कही गई है कि देखिये प्रमाण करना क्यों जरूरी है ? सच्चा ज्ञान बनानेसे लाभ क्या होता है ? वह लाभ जहाँ जहाँ मिले उससे तो निश्चय करिये कि यह सम्यग्ज्ञान है । प्रयोजनीभूत ज्ञान है । सम्यक् जा निज आत्मा हो उसका सम्यक् करनेके लिये भला करनेके लिये जाँ । ज्ञान बनता है वह सम्यक् ज्ञान है, इस तरह भी अर्थ कर दें तो कं ई अत्युक्ति न होगी । इसमें थोड़ा यह तो कहा जा सकता कि लोक व्यवहारमें तो लाभ और किस्मके भी माने जाते और मोक्ष मार्गमें लाभ और किस्मके माने जाते । तो भाई जहाँ सुखप्राप्ति होती हो और जिस ढङ्गसे होती हो उस ढङ्गके लिए वहाँ वहाँ वे सब ज्ञान प्रमाण हैं ।

सत्यके विशिष्ट कक्षोका एक उदाहरण— देखिये जैसे सत्यके बारेमें चार जगह वर्णन किया है, सत्य महाव्रत, भाषासमिति, उत्तम सत्य और वचन गुप्ति, इन चारका प्रयोजन सत्यसे है, और इन चारमें सत्यकी प्रतिष्ठा बढ़ती जाती है । महाव्रतसे भाषासमितिमें, उससे बढ़कर उत्तम सत्यमें, उससे बढ़कर वचनगुप्तिमें, सत्य महाव्रतमें सत्य बोलना है इतना नियंत्रण है । चाहे वहाँ किसी भी बारेमें बोला जाय, सत्य महाव्रतका उद्देश्य नहीं मिला, पर भाषा समितिमें नियंत्रण और बढ़ गया कि आप सत्य महाव्रतके अन्तर्गत सत्य तो बोलिये किन्तु परिमित वचनसे बोलिये और प्रिय वचनसे बोलिये और हितके प्रसङ्गमें बोलिये । उत्तम सत्यमें अब और नियंत्रण बढ़ा कि केवल आत्महितमें ही बोलिये । जितना मात्र आत्मासे सम्बन्ध हो उतना बोलिये, उत्तम सत्यका यह नियंत्रण और बढ़ गया । और वचनगुप्तिमें समस्त नियंत्रण हो गया कि बोलिये ही नहीं, मौनपूर्वक रहिये ।

सम्यक् असम्यक्की किन्हीं स्थितियोंमें उपेक्षाकृत भी व्यवस्था— जैसे चार प्रकारोंमें सत्यके दर्जे बढ़ गए और इन दर्जोंके मुकाबलेमें कोई गृहस्थ अपना व्यापार दूकान बिल्कुल सत्य बोलकर करता है, एक दाम बोलेगा वही लिखा पढी करेगा जो गृहस्थीमें सत्य कहा जाता है । पूर्ण सत्यके साथ अपना व्यापार करता है लेकिन वे आत्माके ससर्ग वचन नहीं हैं । वे लोक व्यवहार और आजीविकाके वचन हैं अतएव असत्य हैं । सत्य बोलकर भी व्यापारके वचन असत्य कहलाते हैं । जहाँ आत्मलाभ होता हो वस उन ज्ञानको ज्ञान कहा है और प्रमाणभूत कहा है । ऐसे ज्ञानके फलमें ४ बातें ही हुआ करती हैं अज्ञानका विनाश हो जाना, यह तो लाजमी रहता है । इसके अतिरिक्त फिर तीन बातें ऐसी हैं कि किसीके तीन भी हो जायें, किसीके दो भी हो जायें और किसीके एक भी रहे । वह है हितकी प्राप्ति और अहितका परिहार और उपेक्षा भाव, ये चार परिपाक सम्यग्ज्ञानके होते हैं इसको दृष्टिमें रखतेहुए प्रमाणके स्वरूपकी यहाँ व्यवस्था की जा रही है और यह समर्थन किया जा रहा है कि जो अपूर्व अर्थ का परिज्ञान करे वह ज्ञान प्रमाण होता है ।

अपूर्व अर्थकी दृष्टान्तपूर्वक व्याख्या—प्रकरण यह चल रहा है कि अपूर्व

अर्थका निश्चय करने वाला ज्ञान प्रमाण तो है, किन्तु उसका सर्वथा अपूर्व अर्थका निश्चय करने वाला यह अर्थ न लगाना चाहिए । जाना हुआ भी पदार्थ बीचमें समय, विपर्यय, अनन्त्यवसाय हो जानेसे न जाने हुएकी तरह हा जाना है और जाने हुए पदार्थमें भी कुछ और विपत्ता अर्थकी जानकारी बननेपर वह भी अपूर्व अर्थ कहलाता है इस कारण सर्वथा अज्ञान करना यह इसका भाव नहीं है । और, भी देखिये जैसे पहिले वृक्षको जाना फिर थोड़ी देर बाद जाना कि यह बटका वृक्ष है तो यह बट है इस तरहका ज्ञान ज्ञात अर्थमें हुआ या अज्ञात अर्थमें ? सर्वथा एकान्तवादी तो यह कह रहे हैं कि वह ज्ञात अर्थमें हो गया तो क्या वह अप्रमाण हैं । किमीने पहिले अज्ञातवस्थाके अनन्तर ही वृक्षमें जाना जब भी वह प्रमाण ज्ञान है । पश्चात् उस ज्ञात वृक्षमें बटवृक्ष है ऐसा जाना तब भी वह प्रमाण है । वृक्ष है यह तो सामान्य ज्ञान हुआ और बटवृक्ष है यह विशेष ज्ञान हुआ ।

सामान्य विशेषका तादात्म्य होनेसे अपूर्वार्थ विशेषणकी व्यापक क्षेत्रता—और भी भोचिये वृक्षमें और बटमें सामान्य विशेषका परस्पर तादात्म्य है या नहीं कि वृक्ष अलग पडा है और बट अलग खडा है ? उस ही पदार्थमें सामान्य ज्ञान तो बना वृक्ष और विशेषज्ञान बना यह बट वृक्ष है । तो सामान्य और विशेषका तादात्म्य हुआ ना ? तो जब सामान्य विशेषका तादात्म्य हुआ तो सामान्य जान लिया गया था पहिले । तो ज्ञान अर्थका ही ज्ञान अर्थका निश्चय करनेको ही प्रमाण कहते हैं, यह बात युक्त नहीं बैठती । उस ही वृक्षमें पहिले यह जान लिया कि यह वृक्ष है तो पूर्व ज्ञानमें तो वृक्षका अस्तित्व आया और पश्चात् जाना कि यह बट है तो उत्तर ज्ञानमें बटका अस्तित्व आया तो इस समयका अस्तित्व याने बटका अस्तित्व पूर्वके अस्तित्वसे भिन्न है या अभिन्न है भिन्न तो नहीं है, उस ही वृक्षमें वह बटपना है और वह पहिले जान लिया था तो इससे यह निश्चय करिये कि चाहे वस्तु पहिले जान ली हो अथवा न जान ली हो उसमें किसी विशेष तत्त्वका, पदार्थका परिज्ञान हो तो वह अपूर्व अर्थका ही परिज्ञान है । यदि ऐसा कहो कि कथंचित अज्ञात हो गया, था तो वह ज्ञात ही अगर किसी दृष्टिसे अज्ञात बन गया तो यही तां स्याद्वादमत है । वह ज्ञात भी है और अज्ञात भी है । सामान्यरूपसे जाना हुआ है, विशेषरूपसे नहीं जाना हुआ है तो अपूर्व अर्थका यह भाव समझना कि कोई विशेष जानकारी बने उसका नाम प्रमाण है ।

निश्चयान्तरोकी भी सप्रयोजनता—भैया ! इस प्रसंगमें यह भी नहीं कह सकते कि जो पदार्थ एक बार निश्चित हो चुका उसमें फिर अन्य निश्चय करनेसे क्या प्रयोजन है अर्थात् जो एक बार जान लिया गया फिर उसका और और निश्चय करनेसे क्या लाभ है, यह तो एक मूर्खता भरी बात बनेगी, यह भी नहीं कह सकते क्योंकि किसी पदार्थका दुबारा निश्चय करनेपर कुछ आदिककी साधकता बनती है ।

जैसे पहिले तो वस्तुमात्रका निश्चय किया और फिर बादमे निश्चय और करते है तो यह सुखका साधन है या दुःखका साधन है इस प्रकारका और विशेष निश्चय बनता है और इस निश्चयके बाद फिर यदि दुःखका कारणभूत है-तो उसको छोड दिया है और सुखका साधनभूत है तो उसे ग्रहणकर लिया जाता है । प्रमाणके स्वरूपमे यह बात बताई जा रही है कि कुछ नवीन मर्मका ज्ञान हो वह प्रमाण है और उस नवीन मर्मके ज्ञानके साथ हित प्राप्ति अहित परिहार ये लगे हुए है और इसीसे वह सुखका अथवा दुःखका साधन है यह भी निर्णय बन जाता है । तो किसी पदार्थको बारबार जानना कोई दोष नहीं है लेकिन कुछ न कुछ विशेषताके लेकर जाननेसे यहाँ प्रमाणात्ता आती । सुखका साधन जानकर सुखमे प्रवृत्त हुई, दुःखका साधन जान कर उसका परिहार हुआ तो बारबार समझना, निश्चय करना यह प्रयोजन नहीं है ।

निश्चयान्तरोकी मान्यता बिना विपर्ययज्ञानसे भी हिताहितप्राप्ति-परिहारका प्रसङ्ग—अन्य अन्य निश्चय न मानेगे तो विपर्ययज्ञानके द्वारा भी इष्टका उपादान और अनिष्टका परिहार करनेका प्रसङ्ग आ जायगा । जैसे पडी तो थी सीप जान लिया चाँदी, एक बार जान लिया दुबारा जाननेकी जरूरत नहीं समझते तो जाननेपर फिर चाँदी उठा ली तो क्या चाँदी मिल जायगी ? तो विपर्ययज्ञानसे भी इष्टका उपादान और अनिष्टके त्याग बन जानेका प्रसङ्ग आ जायगा । तो अपूर्व अर्थसे मतलब है कोई नये तत्त्वकी झलक बनना, नई पद्धतिसे जानकारी बनना । इष्टका ग्रहण अनिष्टका परिहार हो जाय यह सब अपूर्व अर्थ ही कहलाता है । और, देखिये यह तो जानने वाले लोगोकी विशेषता है । किसीको एकबारके देखनेमे ही पदार्थका पूर्ण पुष्ट ज्ञान हो जाता है और किसीको उस पदार्थके जाननेमे अनेक ज्ञान जगते है तब उसका निश्चय होता है । तो अनेक ज्ञान जगें इससे कही भी सब ज्ञान अत्रमाण न बन जायेंगे । उन सब ज्ञानोमे उत्तरोत्तर कुछ विशेषताकी जानकारी चल रही है ।

एक पदार्थमे उत्तरोत्तर अनेक ज्ञानोकी प्रवृत्ति—जैसे किसी पर्वतमे घुर्वा उठता है तो उसे देखकर जाना कि यह अग्नि है । तो सर्वप्रथम तो एक व्याप्ति ज्ञानमे इस तरह अग्निका स्मरण बनता है कि देखो जहाँ घुर्वा होता है वहाँ अग्नि पायी जाती है और जहाँ अग्नि है वहाँ घुर्वा पाया जाता है, अग्नि न हो तो घुर्वा नहीं होता, घुर्वा नहीं हो तो अग्नि नहीं होती । इस तरहसे अग्निका एक सामान्य रूपसे परिज्ञान बना ना, फिर उसका इस पर्वतमे अग्नि है ऐसे किमी क्षेत्रका सम्बन्ध जुडा कर अग्निका ज्ञान बना और फिर प्रचुर मात्रामे है या कम रूपमे है इस प्रकारके आकारको लेकर ज्ञान बना और जब आगे जाकर वही अग्निको देख लिया तो प्रत्यक्ष आकारमे वहाँ अग्निका ज्ञान बना । एक ही पदार्थमे जो उत्तरोत्तर विशेष पद्धति लेकर ज्ञान बनता गया वह ज्ञान प्रमाण है । अतः जो सर्वथा अपूर्व अर्थका विज्ञान है वह प्रमाण है ऐसा कहना युक्त नहीं है । यद्यपि प्रमाणभूत ज्ञान अपूर्व अर्थ सम्बन्धी होता



है, बाधासे रहित होता है, लेकिन उसमें सर्वथा एकान्तवाद कर लीजिए कि जो विल्कुल ही अज्ञान हो अब तक न जाना गया हो, उसका ज्ञान प्रमाणयुक्त है ऐसा एकान्त न कर सकेंगे ।

प्रत्यभिज्ञानमें ज्ञात अर्थका विज्ञान—और भी देखिये - एक ज्ञान होता है प्रत्यभिज्ञान । प्रत्यक्षसे कुछ चीज देखी और उसके सम्बन्धमें यह ख्याल आया कि वह वही चीज है जिसे हमने कल निरखा था या अमुक देशमें देखा था तो यहाँ जो यह प्रत्यभिज्ञान हुआ यह तो जाने हुए पदार्थके बारेमें ही ज्ञान हुआ तो प्रत्यभिज्ञान अप्रमाण हो जाना चाहिए । किसी मनुष्यको आपने कलकत्तामें देखा था, आज वह सामने आया तो उसको निरखकर यह ज्ञान बनता कि हमने उसे कलकत्तामें निरखा था तो यह ज्ञान सही ही तो है । लेकिन जाने हुए पदार्थका ही तो ज्ञान किया ना । और तुम यह एकान्त कर रहे हो कि जाने हुए पदार्थका ज्ञान करना प्रमाण नहीं है । जो न जाना हो उसे जानना प्रमाण है । जब प्रत्यभिज्ञान अप्रमाण बन बैठेगा तो किसी पदार्थको तुम नित्य नहीं सिद्ध कर सकते । आत्मा नित्य है यह कब सिद्ध कर सकेंगे ? आत्मा यह वही है जो पहिलेसे था ऐसा वर्तमान अवस्थामें और पूर्व अवस्थावोमें एकत्वका ज्ञान बनेगा तभी तो नित्यता सिद्ध होगी । यह सर्वथा अपूर्व अर्थको जानने वाले ज्ञानको प्रमाण कहने वाले नित्यवादी सिद्धान्तके हैं ता मर्त्यया अज्ञात अर्थको प्रमाण माननेपर फिर नित्यताकी सिद्धि नहीं बन सकती । तो नित्य तो तब माना जायगा जब यह ध्यान आये कि यह पहिलेसे चला आया आगे तक रहेगा तो पूर्व और उत्तर अवस्थावोमें रहने वाले एकत्वका परिज्ञान होनेसे नित्य समझा था । तब ज्ञात अर्थको जानकारी भी प्रमाण है यह भी तो सिद्ध हुआ और इसमें अपूर्व अर्थ भी बसा हुआ है और ज्ञात अर्थको भी जाना है ।

एकत्र सादृश्य आदि प्रत्यभिज्ञानोमें ज्ञात अर्थके ज्ञानकी प्रमाणता—कलकत्तामें निरखा था जिस पुरुषको उसका स्मरण हुआ यही हुआ एक पूर्व अवस्था कः बोध और वर्तमानमें निरख रहे हैं कि यह है यह हुआ प्रत्यक्ष । अब इन दोनों अवस्थावोमें कुछ एकत्वका ज्ञान किया जा रहा यह वही है, यह हुआ अपूर्व अर्थ । ज्ञात भी अर्थ हुआ किन्तु उसके सम्बन्धमें अपूर्व अर्थका ज्ञान हो तो वह प्रमाण होता ही है । सर्वथा अपूर्व अर्थकी बात युक्त नहीं बैठ सकती । प्रत्यभिज्ञान तो अनुभूत अर्थ को ग्रहण करना है । जैसे अङ्गलमें जा रहे हैं वहाँ रोक देखा, रोकको देखकर यह ज्ञान किया कि यह तो गायके समान जानवर है तो यहाँ यह रोक है यह जाना और गायके समान है यह जाना तो इसमें प्रत्यक्षमें आया हुआ है रोक और उममें उस स्मरण किये हुए गायकी सदृशता बैठायी गयी है । तो इसमें रोकको एक बार देख लिया तब तो वह ज्ञात हो गया ना और गायको पहिले देखा ही था वह भी ज्ञान है तो ज्ञात अर्थको जाननेपर भी यह उसके समान है ऐसा जो परिज्ञान है वह तो बराबर

प्रमाणभूत है। उसमें अपूर्व अर्थ भरा है प्रत्यक्षमें सृष्टिकीका सादृश्य।

प्रत्यक्ष और स्मरणसे ज्ञात अर्थमें ही प्रत्यभिज्ञानकी उद्भूति—अनुभूत अर्थको ही ग्रहण करता है यह प्रत्यभिज्ञान क्योंकि जो स्मरणसे और प्रत्यक्षसे जाना गया है उस ही पदार्थमें प्रत्यभिज्ञानकी प्रवृत्ति होती है। न प्रत्यक्षमें आया हो न स्मरणमें आया हो वहाँ तो प्रत्यभिज्ञान नहीं बनता क्योंकि बिना प्रत्यक्षके, बिना स्मरणके यदि प्रत्यभिज्ञान बन जाय तो जैसे हम यहाँके भाईमें यह ज्ञान करते हैं कि यह आदमी वह है जिसे कलकत्तामें निरखा था तो इसी प्रकार मेरे आदिकमें भी प्रत्यभिज्ञान कर लें जिसका न कभी प्रत्यक्ष हुआ, न स्मरण हुआ उसको भी प्रत्यभिज्ञानसे जान लें। यो अटपट अनेक प्रत्यभिज्ञान होने लगेंगे। इस कारण यह ठीक ही है कि प्रत्यभिज्ञान अनुभूतमें, जाने हुए पदार्थमें ही होता है।

प्रत्यभिज्ञानके विषयको अज्ञात बतानेका प्रयास और निराकरण—  
 शायद यह कहो कि पूर्व अवस्था और वर्तमान अवस्थामें रहने वाला जो एकत्व है उस एकत्वको जाना प्रत्यभिज्ञानने। जाने हुएको नहीं जाना, जानी हुई तो प्रथम अवस्था है और उत्तर अवस्था है, प्रत्यभिज्ञानने न तो प्रथम अवस्थाको जाना और न उत्तर अवस्थाको जाना किन्तु उन दोनों अवस्थावोंमें जो एकत्व है उसको जाना। इस कारणसे यहाँ यह दोष न लग सकेगा कि ज्ञातको जाना। अज्ञातको ही नहीं जाना गया है। तो उत्तरमें पूछा जा रहा है कि पूर्व अवस्था और उत्तर अवस्थामें रहने वाला जो एकत्व है, वह एकत्व उन दोनों अवस्थावोंसे न्यारा है अथवा अभिन्न है? यदि कहे न्यारा है तो यह बात तो अशुक्त है। कहाँ न्यारा है? पूर्व और उत्तर अवस्थाओंसे न्यारे किसी एकत्वमें प्रत्यभिज्ञानकी प्रवृत्ति नहीं हो सकती क्योंकि प्रत्यभिज्ञान तो प्रत्यक्ष और स्मरणको जाने गए पदार्थके सम्बन्धमें ही हो रहा है। अन्यथा याने यदि पूर्व और उत्तर अवस्थासे जुदा कहीं एकत्व है और उसका प्रत्यभिज्ञान किया तो किसी अन्य पदार्थमें क्यों नहीं एकत्व जोड़ दिया? यह मनुष्य वही है जिसे कलकत्तामें देखा था ऐसा जो एकत्व जोड़ा जा रहा है वह एकत्व उस कलकत्तामें दृष्ट अवस्थासे जुदा है और वर्तमानमें देखी गई अवस्थासे भी जुदा है तो कोई तीसरा चौथा आदमी है वह भी उन अवस्थावोंसे जुदा है तो अन्य मनुष्यमें क्यों न एकत्व जोड़ दिया, उसमें ही क्यों एकत्व जाना जा रहा जिसे पहिले देखा था और अब देखा जा रहा है, इस तरह एकत्व भिन्न नहीं है। तो यह मानना होगा कि वह एकत्व अभिन्न है। यदि प्रत्यभिज्ञानने ज्ञातको जाना यह सिद्ध हो गया तब दोनों अवस्थावोंसे वह एकत्व कथंचित् अमेद सिद्ध हो गया तो यह बात आयगी कि अनुभूत अर्थको ग्रहण किया प्रत्यभिज्ञानने। अतः यह बात नहीं कहना था कि जो सर्वथा अज्ञात हो उस ही पदार्थको जानना प्रमाण है न ज्ञात हो फिर भी उसमें कुछ नवीन—नवीन बात समझी जाय अथवा विशेष सुखका साधन बने इस शैलीसे समझा जाय तो वह सब ज्ञान प्रमाण है।

सर्वथा अज्ञात अर्थके ज्ञानको ही प्रमाण माननेपर अनुमान ज्ञानकी अप्रमाणताका प्रसङ्ग—यदि सर्वथा अज्ञात अर्थको ही ज्ञाननेसे प्रमाणता मानने तो जितने अनुमात्र है वे सब अप्रमाण बन जायेंगे, क्योंकि अनुमान जितने वृत्ते हैं वे व्याप्तिज्ञानपूर्वक बनते हैं। जैसे जाना कि इस पर्वतमें अग्नि है धुवाँ होनेसे, यह बात तब जानी गयी जब चित्तमें यह निर्णय बना है कि जहाँ अग्नि नहीं होती वहाँ धुवाँ नहीं होता और जहाँ धुवाँ है वहाँ अग्नि होती है। व्याप्तिज्ञानके घाद अनुमान बन सकेगा तो उस अग्निका ज्ञान पहिजे भी तो तर्कके रूपमें कर लिया गया था। अब इस अग्निको अनुमान ज्ञानने जाना तो ज्ञात अर्थका ज्ञान बन गया। तो क्या वह अप्रमाण बन बैठेगा? नहीं, ज्ञान अर्थ भी जाननेसे अप्रमाण नहीं है किन्तु सशय, त्रिपर्यय या अनव्यवसाय रूपमें पदार्थका जान लेना यह अप्रमाण है अथवा जिसमें कुछ फल नहीं है, उन्मत्त पुरुषोही भाति एक जाने हुए पदार्थको जितना जाना था उतने रूपमें निरन्तर रटना धारावाही ज्ञान होना यह अप्रमाण है, तो इस प्रकार यह सिद्ध किया गया कि जो स्वका और अपूर्व अर्थका निश्चय कराये वह प्रमाण होता है।

सर्वथा अपूर्वार्थके एकान्तकी अनुपपत्ति—इस सम्बन्धमें यदि सर्वथा अपूर्ववादी यह कहे कि प्रत्यभिज्ञानसे शब्द और आत्माकी नित्यता तो जानी गई है वहाँ यद्यपि ज्ञात अर्थको जाना है तिसपर भी चूँकि बीचमें सशय आ गया था, विपर्यय आ गया था अथवा कोई वादविवाद कर रहा था, किसीको समझाना था इस कारणमें वह प्रत्यभिज्ञान उन सशय आदिकका व्यवच्छेद करनेके लिए हुआ अतएव प्रमाण है। तो कहते हैं कि यह बात तो स्याद्वादमें है, एकान्तका त्याग तो हो ही गया। जो सर्वथा अज्ञात हो, कभी न जाना हो वह प्रमाण है यह बात तो नहीं बन सकती। ज्ञातका ज्ञान हो अथवा अज्ञातका ज्ञान हो जिसमें कोई समारोप बसा हो वह अप्रमाण है। इस प्रत्यभिज्ञानको यदि प्रमाण सिद्ध करना चाहो तो इस एकान्तका त्याग करना होगा कि अज्ञात अर्थका निश्चय करने वाला ज्ञान ही प्रमाण है, क्योंकि स्मरण उसी चीजका होता है, जो जाना हुआ है और तुम ज्ञानज्ञानको अप्रमाण कहते हो। जिसे कभी जाना नहीं था और स्मरण करलें, वो किसी असत् पदार्थका भी स्मरण होता है क्या? तो सर्वथा अज्ञात पदार्थका तो स्मरण नहीं होता ना? ज्ञात का होता। तो स्मरण या तो अप्रमाण बन बैठेगा या ज्ञात अर्थका ज्ञान करना भी प्रमाण है यह मानना पड़ेगा जो कि मानना ही ठीक है।

अधिगत अर्थके अधिगन्तास्मरण ज्ञानके प्रामाण्यकी सिद्धि—सैया । स्मि अप्रमाण नहीं है क्योंकि स्मृतिको अप्रमाण माननेसे तो सब लोक व्यवस्था मिट जायगी। यदि स्मरण अप्रमाण हो जायगा तो रिस्तेदारी, व्यापार आदिके सभी काम कैसे चल पायेंगे। आप भ्रमी यहाँ बैठे हैं। अभी अपने घर जायेंगे, वहाँ आपको यह स्मरण है कि यह मेरा ही घर है, और आपने स्मरणको मान रखा है गण्यमाण

तो फिर यह धरमे रहनेका काम कैसे चल पायगा ? स्मरणको अप्रमाण माननेसे कोई बातचीत नही चल सकी । बातचीतके प्रसंगमे भी शब्दो तक के स्मरण रहते है, जैसे क ई विवरणकी बात कही गई, वाक्य बं ल रहे हैं तो यद्यपि शब्द कुछ जल्दी बोल दिये जायें और उसमे यह विकल्प भी न करे कि इस शब्दको बोला, लेकिन स्मरण बराबर बनता रहता है कि इस शब्दके बाद इस शब्दको बोला था, और अब यह बोलना है इस प्रकारका स्मरण भी भाषण करने वालेको रखना पडता है । नही तो वह कुछ बोल ही नहीं सकता, उससे कुछ वाक्य ही नहीं बनेगे । तो इस स्मरण ज्ञानको न माननेपर बातचीत खाना पीना, धरमे रहना, व्यापार करना ये सभी बातें भग हो जायेंगी । और स्मरणमे ज्ञात अर्थका ही ज्ञान किया गया, इससे यह बात तो नही रही कि ज्ञात अर्थको जानना अप्रमाण हुआ करता है । स्मरण ज्ञान ज्ञात अर्थको ही जानता ।

प्रमाणभूत तर्क ज्ञानमे भी अधिवात अर्थका अधिगतत्व— इसी प्रकार तर्क ज्ञान भी ग्रहीत अर्थका ज्ञान करने वाला है । जैसे यहाँ बैठे हुए ही यह व्याप्ति बनी रहती है कि जहाँ जहाँ धुँवाँ हंता है वहाँ वही अग्नि हुआ करती है । जहाँ अग्नि नही हंती वहाँ धुँवाँ भी नही होता । यह जो तर्क उठा रहे हैं व्याप्ति बन ही है यह तब बन रही है जब पहिलेसे हमे ज्ञान है कि घुकाँ यह कहलाता और अग्नि यह कहलाती जिस घुवाँ और अग्निको हमने पहिले देखा था, पहिले जाना था, उसी दृष्ट और ज्ञात अर्थकी ही तो व्याप्ति बनायी जा रही है । जो ज्ञात अर्थका ज्ञान किया जाना यदि अप्रमाण ही मान लिया जाय तो तर्क ज्ञान भी नही बन सकता क्योंकि ये सब ज्ञान भी प्रत्यभिज्ञानकी तरह ज्ञात अर्थको जानते हैं । और साथ ही इसमे कुछ विशेष परिज्ञान ये सब बराबर बसे हुए हैं इस कारण अपूर्व अर्थ वे कहलाते हैं । घुवा और अग्निको पहिले जाना स्थलपर जाना, अब य त उसकी अविनाभावतारूपसे जानते जा रहा है, यह न हो तो ऐसा नही होता, ऐसी अविनाभावरूपता से जाननेपर वह अपूर्व अर्थ भी बन गया, तो ज्ञात अर्थकी परिस्थिति भी अपूर्व अर्थमे होती है और अज्ञातअर्थमे भी अपूर्वअर्थता हंती है ।

समारोपविरोधी ज्ञानमे प्रमाणत्वकी व्यवस्था केवल अज्ञान अर्थको ही अपूर्व अर्थ न समझिये । और, यदि सर्वथा ही अज्ञात अर्थको प्रमाण मानोगे तो जिसको जन्मसे तिमिर रोग है उसको दो चन्द्र दिखते हैं तो दो चन्द्रमाओका जो ज्ञान है उसके लिए तो अपूर्व अर्थ है सो वह भी प्रमाण बन जायगा, तो सर्वथा अपूर्वअर्थको जान लेना यह प्रमाण नही है किन्तु उसके सहाय, विपर्यय और अनध्यवसाय आदिक दोषोसे रहित रूपसे परिज्ञान करना सो प्रमाणभूत होता है और ऐसा निर्णय करना, निश्चय करना प्रथम तो इन अपूर्वार्थके पक्षकारोके मतमे कठिन है क्योंकि यह परोक्ष ज्ञानवादी है, सम्भव ही नही होता । जो ज्ञान परोक्ष भी हो, वह ज्ञान मेरे लिए

प्रत्यक्ष है। परोक्ष तो यो कहलाता है ज्ञान कि पर इन्द्रिय और पदार्थ आदिकका आश्रय करके निमित्त करके वह ज्ञान उत्पन्न होता है तो बाह्य दृष्टिकी अपेक्षा तो ज्ञान परोक्ष होता है पर जो भी ज्ञान होना है वह जानन है ज्ञान है, जानने वालेके ज्ञानमे तो स्पष्ट है और ज्ञाताके लिए परोक्ष नहीं रहता है। यो यह समझना चाहिए कि वही ज्ञान प्रमाण है ता है जिस ज्ञानमे न सशय रहना न विपर्यय होता और न अनव्यवसाय रहता, यथार्थ निर्णय खता है वह ज्ञान प्रमाण है और वह स्व और अपूर्व अर्थका व्यवसायात्मक हाता ही है, इस प्रकार प्रमाणके स्वरूपकी सिद्धि की जा रही है। प्रमाणका स्वरूप जाने बिना हम किसी सिद्धान्तको सिद्ध नहीं कर सकते और किसी अन्य सिद्धान्तको हम दूरे नहीं कर सकते। इसी कारण इस ग्रन्थमे प्रमाणके स्वरूपकी परीक्षा मुख्यतया की जा रही है।

सर्वथा अपूर्व अर्थके ज्ञानकी प्रमाणताका सिद्धान्त सर्वथा अपूर्व अर्थके ज्ञानको ही प्रमाण मानने वाले दार्शनिक अपना सिद्धान्त यो रख रहे हैं कि ऐसे अपूर्व अर्थका विज्ञान जिसमे वाधा न आये जो निर्दोष कारणोंसे उत्पन्न किया गया हो और लागते सम्मत है, सब लोग जिसे मान जायें ऐसे अपूर्व अर्थका ज्ञान होना प्रमाण है। देखिये सुननेमे कुछ बुरा तो नहीं लग रहा। ठीक ही कह रहे कि जिसमे वाधा न आये, वाधाका जहाँ अभाव हो और दोषरहित कारणोंसे रचा हो और सब लोग जिसे मान जाये इन तीन विशेषणोंके युक्त फिर जो अपूर्व अर्थका विज्ञान है वह प्रमाण है। बात सही होनेपर भी एक सर्वथा शब्द लगा देनेसे वे सब विशेषण भी प्रस्त करने योग्य बन जाते हैं सर्वथा अज्ञात अर्थका ज्ञान करना प्रमाण है और इसी विषय पर बात चल रही है। पीछे इन तीन विशेषणोंका भी विचार चलेगा। सर्वथा अपूर्व अर्थको मानने वालों ने यहाँ ये तीन विशेषण भी सही न बन पायेंगे।

द्विचन्द्रादि प्रत्ययकी प्रमाणताके प्रसङ्गके निवारणार्थ पूर्वपक्षकार द्वारा वाधाविरह विशेषणकी पुष्टि - सर्वथा अपूर्व अर्थके विज्ञानमे यह आपत्ति प्रसक्त की गई थी कि सर्वथा अज्ञात अर्थको प्रमाण माननेपर जिस किसी पुरुषको दो चन्द्र दिखते हैं किसी दोषके कारण तो दो चन्द्रका दिख जाना भी प्रमाण बन जायगा। इस आपत्तिके निवारणके लिए पूर्वपक्षकारने वाधाविरह शब्द दिया है। जिसमे वाधा न आये वह ज्ञान प्रमाण है, पर दो चन्द्रका दिखना इस ज्ञानमे तो वाधा आती है अतएव यह प्रमाण नहीं है। जहाँ वाधाका विरह हो वह ज्ञान प्रमाण होता है और यहाँ दो चन्द्र तो दीखे मगर दूसरेने तो यो समझा नहीं है और वह भी अपनी आंखों मे और अधिक सम्हाल कर निहारे तो वह भी जान जायगा कि दो चन्द्र नहीं है एक है। नेत्रके रोगकी बात तो दूर जाने दो। कभी-कभी हम आपको भी दो चन्द्र दिख जाते हैं। कोई बड़ देवनेका ऐसा बँठ जाता है कि दो चन्द्र दिख जाते हैं लेकिन बाद मे उस ज्ञानमे वाधा आ जाती है। ये दो चन्द्र नहीं हैं जिनका जो दिखना है वह मिथ्या

है । तो जहा बाधा विरह हो वह प्रमाण है । अतएव अपूर्व अर्थके ज्ञानकी प्रमाणातामे दोष नहीं दे सकते ऐसा पूर्वपक्षकारोंने अपना बचाव किया ।

सर्वथा अपूर्वार्थवादियोंके तत्कालभावी बाधाविरहकी अयुक्तता - अब बाधाविरहके सगन्धमे राक्षसा अपूर्वार्थवादियोंके प्रति आचार्यदेव कह रहे हैं, बाधाविरहका ही निश्चयण कर रहे हैं । बाधाका जो विरह होता है वह तत्कालभावी है या उत्तरकालभावी है । जिस समय दो चन्द्र दीखे उसी समयमे बाधाका विरह घना या उत्तरकारामे घना । ये दो विकल्प रखे हैं । उस ही क लो बाधाविरह हो यह बात तो योक्त नहीं है कि किसी-किसी मिथ्याज्ञानमे भी बाधाविरह मालूम पड़ता है और ऐमा विचार घनता ही है । जिस समय हम उल्टा ज्ञान कर रहे हैं, पड़ी तो है साप, जान रहे हैं चादी, तो चाँदीका ज्ञान करते समय उसमे उसके ज्ञानमे बाधाविरह भी तो है । बाधा उसके ज्ञानमे नहीं । वह सही रूपमे जान रहा है ठीक चाँदी ही तो है । तो तत्कालभावी बाधाविरह तो मिथ्याज्ञानमे भी है । तब मिथ्याज्ञान भी प्रमाण बन जायगा अर्थात् जिस समय जिस पदार्थका जैसा ज्ञान कर रहे है उस समय उसके खिलाफ दूसरा ज्ञान नहीं बन रहा, तो फिर सारे ज्ञान प्रमाण हो गए, चाहे झूठा हो चाहे सच्चा हो, इसमे तत्कालभावी बाधाविरह तो बता नहीं ।

सर्वथा अपूर्वार्थवादियोंके उत्तरकालभावी बाधाविरहकी असंगतता— यदि कहो कि ज्ञानकी सम्यक्ताके निर्णयका हेतु उत्तरकालभावी बाधाविरह है, याने आभासी कालमे बाधा ज्ञानमे तो यह ज्ञान प्रमाण है और यदि आभासी कालमे उस ज्ञानको झुठला देने वाला बाधक ज्ञान घनता है तो प्रमाण नहीं है ऐसा उत्तरकालभावी बाधाविरह मानोगे तो इसमे यह पूछते हैं कि वह उत्तरकालभावी बाधाविरह ज्ञान होकर काम करता है या अज्ञान होकर प्रमाणाताका निश्चय करता है । अज्ञान तो हो नहीं सकता । जो जाना ही नहीं गया जो बाधाविरह अभी ज्ञान ही नहीं हुआ वह कैसे प्रमाणाताका निश्चय करा दे ? बाधाये न आना यह बात घने तो पूर्वज्ञान प्रमाण माना है, उम सम्बन्धमे विकल्प कह रहे हैं कि जिस समय जो ज्ञान किया जा रहा है उस कालमे तो बाधा विरह है नहीं, ब लोकि वह तो जान ही रहा सत्य अपनी समझमे । बाधाका अभाव उत्तरकालमे आयगा । जैसे रस्सीमे जाना कि यह साप है तो यह कब समझमे आयगा कि यह साप नहीं है ? उसके बाद जबकि भली प्रकार उसका परीक्षण करे और जान गए कि यह रस्सी है तो बाधा आयगी कि नहीं ? पूर्वज्ञानसे जो हम जान रहे थे उस जानकारीको झुठला देने वाले ज्ञानका नाम है बाधकज्ञान । बाधा देने वाले ज्ञानका अभाव हो तो प्रमाण है, बाधा ज्ञान घने कालमे, जिस कालमे हम झूठ जान रहे हैं, दो चन्द्र जान रहे हैं उम कालमे बाधाविरह कहा ?

सर्वथा अपूर्वार्थवादकी मान्यताके स

प्राप्ति - भैया ! जहाँ बाधा न आये वह ज्ञान प्रमाण है यह तो अच्छी बात है लेकिन सर्वथा अपूर्वार्थवादी कह रहे हैं यहाँ कि जहाँ बाधा न आये वह प्रमाण है तो उसकी बाधा न आनेके विशेषणको भी गलत साबित किया जा रहा है। झूठके साथ एक सत्य बात भी जोड़े तो वह भी झूठ होगा क्योंकि झूठके साथ लग रहा है। सत्य के साथ सत्य लगे उनका खगडन नहीं किया जा सकता, पर किनी झूठके साथ सत्य लग जाय तो वह सत्य भी खणन के योग्य है। तो यह यह पूछा जा रहा है कि बाधा का अभाव यदि जान गए तो पहिले ज्ञानसे जाना या उत्तरज्ञानसे ? जैसे रस्सीको हमने साँप समझ लिया अब बादमे फिर हमने जाना कि यह रस्सी है तब ही ना प्रथम ज्ञान झूठ बना। यदि उस रस्सीको रस्सी जाना और बादमे भी रस्सी जाना तो वह बाधाविरह कहलाता है। उस ज्ञानमे कोई बाधा नहीं आयी। सही ज्ञान किया उसके बादमें बाधा आयी तो वह जो बाधा है वह पूर्व ज्ञानसे जानी गई तो यह तो बिल्कुल असङ्गत है। रस्सीको साँप जानना इस ज्ञानके द्वारा क्या यह भी जान लिया जायगा कि उत्तरकालमे बाधक ज्ञान भी न बनेगा ऐसा क्या पूर्व ज्ञान जानता है। रस्सीको साँप जानते समय स'प जानने वालेके चित्तमे क्या यह बात भी आती है कि इस ज्ञानको झूठना देने वाला एक ज्ञान अभी और आयगा। इसका तो सीधा हिसाब है कि पहिले बाधक ज्ञान नहीं बनता और उत्तरकालमे ही बाधा आती है तब वह बाधावर्जित नहीं रहा। सो बाधाविरहपना पूर्वज्ञानसे तो जाना नहीं गया।

सर्वथा अपूर्वार्थवादियोंके उत्तरज्ञानसे बाधाविरहकी अनुपपत्ति— यदि कहो कि बाधाविरहपनेको हम अगले ज्ञानसे जानेगे अतः वह अप्रमाण है। रस्सीको सर्प समझा और उसके बाद फिर दूसरा ज्ञान जो बनेगा कि यह सर्प नहीं है, यह तो रस्सी ही है तो ऐसे उत्तरकालमे जो बाधक ज्ञान बनेगा वह उत्तरकालके ज्ञान से जाना गया, ऐसा यदि कहते हो तो उस समयकी बात उस समय होगी। पहिले तो उल्टा ज्ञान प्रमाण बन बैठेगा, बादमे जब बाधक ज्ञान आयेगा तब कहेंगे कि यह पूर्वज्ञान प्रमाण नहीं है और दूसरी प्राप्ति यह है कि जब वह उत्तरज्ञान बनेगा जो कि सही निर्णय कराये उससे पहिले पूर्वज्ञानका तो नाश ही हो गया, फिर जो ज्ञान नष्ट हो गया उस ज्ञानने बाधाविरहकी चिन्ता करना यह तो इस तरह है कि जैसे कहावतमे कहते हैं कि साँप तो गया अब उसकी लकीर पीट रहे हैं। जिस समयमे वह मिथ्याज्ञान बना, पूर्वज्ञान बना उस समय तो था वह। जब बाधक ज्ञान बना तब वह ज्ञान रहा नहीं तो अब किसको पीटें ? वर्तमानमे दोनो ज्ञान बने और कोई उसका विरोध करे तो बाधकता बने। नष्टकी, बाधाविरहकी चिन्ता कौन करता है ? करे तो वह झूठ है।

बाधाविरहकी सत्यासत्यका अनिर्णय—और फिर भैया ! मान भी लो बाधा न आये ऐसा जान लिया तो ऐसा जाननेपर भी यह सत्य ही है यह कैसे निर्णय

हो ? रस्ती हो रस्ती ही जाना, अन्न कोई बाधा नहीं आती ऐसा भी हमने वहाँ समझा और रस्तीको सर्प समझा और वहाँ मालूम पड़ रहा कि बाधा नहीं आती, यह ज्ञान ठीक है तो उसे भी सत्य समझ लिया जायगा। केवल जानने मात्रसे सच्चाई नहीं होती। कभी कभी आकाशकी तरफ देखते हैं तो ऐसा लगता है कि कुछ पतले पतले यहाँ केश भी लटक रहे हैं अथवा बहुत छोटे छोटे भुनगे चल रहे हैं। और जान दो, कभी कभी अपने आँखोंसे ऐसा सामने नजर आता है कि लो यह कीड़ा गया, वह कीड़ा गया, आँखोंकी किसी स्थितिसे कुछ ऐसा भी प्रतीत होने लगता है, तो ऐसी बहुतसी चीजें जानी जाती हैं उनके सत्य और असत्यका कैसे निर्णय हो ?

बाधाविरहके निर्णयमें अन्योन्याश्रय व अनवस्था दोषकी प्रसक्ति— यदि कहो कि मेरा ज्ञान सत्य है इसलिये स य कहलाया तो उमीका ही तो विवाद चल रहा है, उनमें सत्यता कैसे आयगी ? हमने जो कुछ भी जाना, रस्तीको साँप जाना तो, या रस्तीको रस्ती जाना तो, उसकी सच्चाईका हेतु क्या है ? यदि कहो कि पदार्थ सत्य है, जैसा जाना तैसा पदार्थ है इससे जाना गया कि यह ज्ञान सत्य है तो इसमें अन्योन्याश्रय दोष हो गया। जब ज्ञानकी सच्चाई निश्चित हो तो पदार्थकी सच्चाई जानी जाय। जब पदार्थकी सच्चाई निश्चित हो तो ज्ञानकी सच्चाई निश्चित जानी जाय। यदि यह कहो कि उस ज्ञानमें सही निर्णय करने वाले ज्ञानसे कोई बाधा न आये तो वह प्रमाण है तो वह बाधा विरह वाला ज्ञान कैसे प्रमाण है ? उसके लिए अन्य बाधा विरह चाहिए। जो अनवस्था दोष आयगा और, जब बाधा विरहोके जाननेमें ही हम अपना समय लगायेंगे और कहीं अन्त न आयगा तो हम कुछ भी निर्णय नहीं कर सकेंगे। शायद यह कहो कि सम्वादसे विनिश्चयसे उत्तरकाल भावी बाधा विरह सत्य है ऐसा हम समझ लेंगे तो वह सम्वाद भी वह ज्ञानका रूपक भी यदि उत्तर सम्वादसे बना, अन्य अन्य सम्वादोसे तो वहाँ भी अनवस्था दोष है इस कारण बाधाविरह हेतु देकर द्विचन्द्र प्रत्ययको अप्रमाण साबित करते बनता नहीं है।

अपूर्वार्थवादियोंके बाधा विरहकी असिद्धिकी अन्य युक्तियां— शायद यह कहो कि इसका अर्थ यह है कि कहीं किसी समय किसीको बाधा न आये तो वह ज्ञानकी प्रमाणताका कारण है। यह बात तो सम्भव मिथ्याज्ञानमें भी है। कुछ लोगो को रस्तीका साँप दिख रहा और वे साँप जान रहे उसमें झूटला देने वाला उनका नया ज्ञान नहीं बन रहा वह भी प्रमाण बन जायगा क्या ? यदि यह कहो कि जिस पदार्थके ज्ञानमें सभी पुरुषोंको सभी समयोंमें कोई बाधा न आये वह ज्ञान प्रमाण है बाधा न आये वह ज्ञान प्रमाण है तो यह बात तो सर्वज्ञकी बात हो सकती है। छद्मस्थ जीवोंमें यह कैसे हो सकता कि किसी पदार्थके विषयमें सभी जगह सभी समय सबको बाधा न मिलती हो और यथार्थ जान रहे हो तो बाधा विरह विशेष देकर सर्वथा अर्थके ज्ञानको प्रमाण कहना पुण नहीं बैठता। बात सही है। जिस ज्ञानमें



वाचा न चाये वह ज्ञान प्रमाण है। किन्तु, जब मूलमें सर्वथा ज्ञात अर्थात् ज्ञानको ही प्रमाण माननेका हठ किया तो वाचा विरहका स्वरूप भी नहीं बन सक रहा है। अथवा यों कहो कि साफ साफ सीधा बोले तो उसे छेड़ना क्या? जो असत्य बोले तों किसी भी शब्दसे वह सिद्ध करना चाहे उस सिद्धको मिटाया जा सकता है।

सर्वथा अपूर्वार्थवादियोंके अदुष्टकारणारब्धत्व विशेषणकी असंगतता अथ दूमरा जो यह विशेषण है कि वह अपूर्वं अर्थका विज्ञान निर्दोष कारणमे बना है, अदुष्टकारणारब्ध है ऐसा माननेसे यह ज्ञान तैयार होता है अनएव वह प्रमाण है तो 'निर्दोष कारणसे रचा गया है' यह ज्ञान अज्ञात हुआ ही ज्ञानकी प्रमाणताका कारण है या ज्ञान होकर ज्ञानकी प्रमाणताका कारण है। अज्ञात तो अज्ञात है। उसमे तो कुछ बात ही नहीं होती, उसके मत्वमे ही सन्देह है। यदि कहे कि ज्ञात होकर अर्थात् नेत्रमे कोई भी दोष नहीं है तसे निर्दोष कारणसे यह ज्ञान रचा गया है, ऐसा ज्ञान हुआ यह प्रमाणताका कारण है तो निर्दोष कारणसे रचा गया है ज्ञान यह बात तुमने जानली क्या? अरे नेत्र इन्द्रियमे जो कुछ है उसे तुमने कैसे जाना? अथवा उसकी जो अन्त शक्ति है इन्द्रियकी कुशलता आदिक हैं वे तों अतीन्द्रिय हैं उनका इन्द्रियसे ज्ञान होना असम्भव है। अतीन्द्रियका ज्ञान तो तुम्हारे सिटान्तमे ही नहीं सकता, तो इन्द्रियमे जो शक्ति है वह अतीन्द्रिय नहीं है।

इन्द्रियादिकोकी निर्दोषशक्तिके परिचयकी इन्द्रियागोचरता - थोड़ा देर को पुद्गलमे एक चर्चा उठाइये। इसमे दो काला, नीला, पीला आदि रूप दिखता है यह तो पर्याय है। और, रूप गुण क्या है। जैसे एक शक्तिका काला, नीला, पीला, लाल, सफेद परिणामन बना उस शक्तिका नाम है रूपगुण। तब भला बतलावो कि जिस तरह हम इन्द्रियसे रूपकी पर्यायोको जान लेते हैं उस प्रकार रूप शक्तिको भी तो स्पष्ट जान लिया जाय। जब उसकी स्वरूप चर्चामे चलेगे तो ऐसा लगेगा कि भले ही ये काले पीले आदिक इन्द्रियगम्य माने हैं, मगर रूपशक्ति तो अतीन्द्रिय है। रूपकी पर्याय इन्द्रियगम्य है पर रूपगुण इन्द्रियगम्य नहीं है। तो यों वे ऊपरकी जो रचनाएँ हैं इन्द्रियकी ये भी सकार इन्द्रियगम्य हो जाये मगर इन इन्द्रियोमे निर्दोष शक्ति है ऐसी उन शक्तियोका ज्ञान इन्द्रियसे नहीं होता। फिर यह तुम सिद्ध ही नहीं कर सकते कि यह ज्ञान हमारा निर्दोष कारणसे रचा गया है।

अदुष्टकारणारब्धत्वके निर्णयमे अनवस्था - अथवा मान लो यह ज्ञान हो कि हमने जो जाना है वह निर्दोष कारणसे जाना है। मान लो यह ज्ञान भी है जाय तो यह ज्ञान निर्दोष कारणसे बना है यह किसी अन्य ज्ञानसे जाना या सम्बाध प्रत्यय से जाना। सम्बाध प्रत्ययका अर्थ है विश्लेषकज्ञान। यदि कहो कि अदुष्टकारणारब्धता जानी गई है अन्यज्ञानसे तो इस तरह अन्य-अन्य ज्ञानसे सिद्ध करते जानेकी डोर लग

जायगी, अनवस्थादोष बनेगा । यदि कहें कि मन्वाद्यप्रत्यक्षमे जाग नो उस सम्प्रादी-  
जानमे याने स्पु करने वाने उम ज्ञानमे भी गह निर्दोष काग्योमे रचा गया हे यद  
तो मिद्ध करना हुआ ना ? तो वह हांगा अन्यज्ञानमे । चर्हापर भी अनवस्था होगी ।  
तुम यद मिद्ध नहीं कर मरते नि मेग यद ज्ञान मिद्धोप काग्योमे रचा गया हे ।

स्याद्वाडमे प्रम्यस्तज्ञानसे सवाद्यप्रत्यक्षकी मिद्धि यदि तुम कहते कि  
स्याद्वाडियोमे भी ह्य कहेंगे यह, मय वत तो । देज्ञो जान नो कितनी सच है कि  
निर्दोष इच्छिचसे जा ज्ञान बनेगा नह सच बनेगा और तुम विगाड रहें हो इस कथनको  
नो जैनियोके प्रति भी गो हम यह कह सकते हैं कि तुम कडे सिद्ध करोगे कि निर्दोष  
कारणसे यह ज्ञान हांता हे ? ता स्याद्वादी उन्नर देते है कि यथावत् जंसा कि हे  
पदा, उस पदार्थका निश्चय कराने वाला जो ज्ञान है तो उस ज्ञानकी मन्वाड निर्णी  
की जानकी स्थितिया नो तरहकी होती है । एक अम्यान्दशा और एक अनम्यान्-  
दना । हग्ने जाना कि यह खम्भा है, यह तुरन्त प्रमाण बन गया क्योंकि हम रोज  
इहाँ आते है, रोज निरपते है । उसका प्रम्यास हमे हे । बहुत भती भाति परिचय है  
प्रत्येक वह सम्यक् वत गया और कभी अनम्यासदशाकी भी स्थिति है तो चर्हापर  
तम जो निश्चय करेगे तो किनी हमरे अम्यस्त ज्ञानके द्वारा निश्चय कर लेंगे । यहाँ  
अनवस्थादोष यो न प्रायगा कि किसी भी ज्ञानको सत्य समझनेके लिए भले ही प्रत्य  
ज्ञान बना टाते, और वह ज्ञान भी यदि मत्य समझमे न आये तो उसकी मन्वाडके  
लिए भी अन्य ज्ञान बना टाते, किन्तु जहाँ अम्यस्तज्ञान प्रा जायगा वहीसे अनवस्था  
सगाह होगी ।

सर्वथा अपूर्वार्थके ज्ञानके प्रामाण्यमे लोकसम्मतिकी असिद्धि— वाचा-  
वर्जित और अद्रुष्टकारणारब्ध ये दोनो विशेषण तुम्हारे तो बनते नहीं और तृतीय जो  
यह विशेषण था कि सर्व लोग जिसे मान जायें वह ज्ञान प्रमाण है । तो सर्व लोग  
मान जायें इसका अर्थ ही यह है कि जैसी वस्तु है वैसा वस्तुके स्वरूपका निश्चय बने  
वही लोकसम्मत कहलाता है । तो यो सर्वथा अपूर्व अर्थका ज्ञान प्रमाण है, यह बात  
नहीं कहा जा सकती किन्तु जिस ज्ञानमे कुछ भी अपूर्व मर्म समझमे आया वह ज्ञान  
प्रमाण है । इस तरह यहाँ तक अपूर्व अर्थ विशेषणकी व्याख्या की गई है । इससे यह  
निश्चय करना चाहिये कि वस्तु चाहे ज्ञात हो गई हो अथवा न ज्ञात हुई हो दोनोमे  
अर्थात् अधिगत व अनधिगत पदार्थमे विशेष अर्थ परिच्छेदन हो और उसमे सशय,  
विपर्यय और अनव्यवसाय न हो तो वह ज्ञान प्रमाणरूप है । यही ज्ञान वाचावर्जित  
है, यह निर्दोष है, यही लोकसम्मत है । सर्वथा अपूर्वार्थके ही ज्ञानकी प्रमाणाता होती  
है यह एकान्त युक्त नहीं है ।



# परीक्षामुखसूत्रप्रवचन

[ चतुर्थ भाग ]

" ॐ "

पदार्थभेदोका निषेधक ब्रह्माह तत्राद-प्रमाणके स्वरूपमे बताया गया है कि जो निजका श्रीर अपूर्व अर्थका निर्णय कराय ऐसा ज्ञान प्रमाण होता है । इस स्वरूप के प्रसङ्गमे ब्रह्माहैतवादी कह रत है कि अपूर्व अर्थका निर्णय कराने वाला ज्ञान प्रमाण है यह बात ठीक नहीं बँठनी कारण यह है कि ये सारे पदार्थ जिनके ज्ञानको तुम प्रमाण कहते हो ये तो सब मिथ्या है और इसी कारण इन मिथ्याभूत मायारूप पदार्थोंका व्यवहार करने वाले ज्ञान भी मिथ्यारूप हैं । अतएव अर्थव्यवसायात्मक ज्ञान प्रमाण नहीं है, किन्तु परमात्मस्वरूपको, आत्मोद्देशकी ग्रहण करनेवाला ज्ञान ही सत्य है । ब्रह्माहैतवादमे केवल एक ही ब्रह्ममात्र है अन्य कुछ सत् नहीं है ऐसा माना गया है, और जितने भी अ य पदार्थ हैं वे सब ब्रह्मके विकार हैं, मायारूप हैं, उनका स्वतन्त्र अस्तित्व नहीं है, वे वास्तविक सत् नहीं है । वास्तविक सत् तो एक ब्रह्म है । अथवा सर्वव्यापी आत्मा है । उसीको ताक्यमे लेकर ब्रह्माहैतवादी कह रहे हैं कि पदार्थोंका निर्णय करने वाला ज्ञान प्रमाण है यह तो ठीक नहीं किन्तु यह स्वरूप ठीक रहेगा कि परमात्मस्वरूपका जानने वाला ज्ञान प्रमाण है ।

अभेदब्रह्मस्वरूपकी ही तात्त्विकता बतानेका प्रयास - भैया ! यह प्रकरण बहुत लम्बा है और केवल ब्रह्माहैतवादी अपना स्वरूप रखते जा रहे हैं । अतः इस प्रकरणको सुनते हुए यह दृष्टि रखना चाहिए कि यह ब्रह्माहैतवादका मतार्थ है कि बहुत विस्तारसे ब्रह्माहैतवादको रखते जानें और यह शर्त भी बचने हो सकेगी क्या ऐसा स्वरूप है ? वह स्वरूप मय पूर्वपक्षकारका है । ब्रह्माहैतवादी कह रहे हैं कि बस्तुका स्वरूप तो वह है जो इन्द्रियके खोलनेके अनन्तर, नेत्रके खोलनेके अनन्तर ही सुन्दर निर्विकल्प प्रत्यक्षके द्वारा सर्वथा एवम्बकी प्रतीति होती है । अन्य पदार्थोंकी अपेक्षा न रखकर शीघ्र ही पथम प्रथम जो ज्ञान होता है वह त है बस्तुस्वरूप और उसके बाद फिर जो भेद ज्ञानमे आने लगता है यह पत्थर है, चौकी है, लम्बा है आदिजो भेद जानने आने लगते हैं वे सब गज्ञानके कारण ज्ञान होते हैं । यही स्वरूप तो यह है कि प्राने जाने के बाद तुरन्त ही भेद जाननेमे पहिले भिन्न-भिन्न आकार प्रकार । अतः भेद जाननेमे पहिले शीघ्र जो कुछ निर्विकल्पस्वरूपमे भवता है वही है वह है परमात्म स्वरूप और उसको जाननेवाला जो ज्ञान है वह प्रमाण है ।

अज्ञानवासनासे अनेक पदार्थोंके निर्गम्यका कथन—घट पट मकान आदिक अनेक पदार्थोंका निर्गम्य करने वाला ज्ञान तो अज्ञानरूप है। ये नाना प्रकारके पदार्थ क्यो विज्ञात होने लगते उसका कारण यह है कि अविद्याकी वासना लगी हुई है और उम हीने सकेतका स्मरण बनता है उससे विकल्पकी प्रतीति होने लगती है और फिर यह अन्यकी अपेक्षा रखकर प्रतीतिमें आता है, यह वास्तविक वस्तुस्वरूप नहीं है। जो अन्य अस्तित्वकी अपेक्षा न रखकर अन्य पदार्थकी कल्पनाएँ न बनाकर जो कुछ प्रतिभास हो वह है वस्तुका स्वरूप। और पदार्थमात्र उतना ही है। यह बहुत लम्बे समय तक याद रखना होगा कि जो कुछ कहा जा रहा है वह ब्रह्माद्वैतका स्वरूप कहा जा रहा है और इस ही दृष्टिसे सुनना।

सर्व विश्वको प्रतिभासान्त प्रविष्टका कथन—जो कुछ प्रतिभास हो रहा है वह सब प्रतिभास हो रहा है वः सब प्रतिभास स्वरूप जब कभी अपने आपका ज्ञानस्वरूप ज्ञानमें आता है तो वह ज्ञानमें आता है तो वह ज्ञानस्वरूप ज्ञानमें ही तो प्रविष्ट है बाहर तो नहीं है। इस प्रकार जो जो कुछ भी प्रतिभासमें आ रहा है वह सब प्रतिभासके अन्तर्गमे ही प्रविष्ट है, बाह्य अथ कुछ नहीं है। जो कुछ दिख रहा है, अज्ञात हो रहा है यह सब मायारूप है। परमार्थवस्तुभूत तत्त्व तो एक ब्रह्म ही है। जो जो प्रतिभास होता है वह सब प्रतिभासके अन्दर ही प्रविष्ट है। जैसे प्रतिभास का खुदका स्वरूप प्रतिभासमें आता है तो वह प्रतिभासमें ही प्रविष्ट है। जो जो कुछ ज्ञानमें आता है वह सब ज्ञानमें ही प्रविष्ट है। और यह सर्व चेतन अचेतनरूप समग्र-वस्तु प्रतिभासमें आ रहा है अतः सब प्रतिभासान्त प्रवृष्टि है, इस अनुमानसे भी आत्मा द्वैतकी सिद्धि होती है।

विश्वकी प्रतिभासमात्रत्मताका अनुमान ब्रह्माद्वैत कहे, आत्माद्वैत कहे एक ही वान है। एक ब्रह्मके सिवाय इस लोकमें अन्य कुछ तत्त्व नहीं है। यहाँ यह अनुमान बनाया गया है कि सर्व पदार्थ ज्ञानमें ही गमित हैं, क्योंकि ज्ञात होनेसे। यह हेतु असिद्ध नहीं है क्योंकि सभी पदार्थोंका साक्षात् अथवा असाक्षात् कुछ भी प्रतिभास न हो तो किसी सत्यके विकल्पकी व्यवहारकी उत्पत्ति ही न होगी और कहा भी न जा सकेगा। सब कुछ प्रथम ज्ञानमें आता है और वह ज्ञानरूप ही है वास्तवमें भेद कल्पना करके अज्ञानकी वासनाके कारण सब कुछ भिन्न भिन्न समझमें आता है। ब्रह्माद्वैतके सिद्धान्तमें सीधीसी बात उन्होंने यह रखी है कि सब कुछ एक ब्रह्म है और उसकी ही ये नाना सृष्टियाँ हैं। तो यह सब उसका ही बाग है, सब उसका ही प्रसार है वैभव है ये सब चीजें कुछ नहीं हैं।

ब्रह्माद्वैतवादके आगमवाक्योसे अभेद सृष्टिपूल ब्रह्मका समर्थन—इस बातको आगममें भी लिखा है ऐसा वे ब्रह्माद्वैतवादी ही अपना आगम रख रहे हैं—

मवं वै खल्विद ब्रह्म नेह नानास्ति किञ्चन ।  
आराम तस्य पश्यन्ति न त पश्यति कश्चन

ऐसा हमारे आगममे लिखा है । कि जगतमे जो कुछ है वह समस्त पदार्थ ब्रह्म है । ये नाना कुछ भी चीजे नहीं हैं और लोग जो कुछ निरखते हैं, उस एक ब्रह्म के आरामको, बागको फैलावको ही निरखते हैं, उस ब्रह्मको कोऽ नहीं देखता । और, भी बताया गया है 'पुरुष एवैत सर्वं यद्भूत यच्च भाव्य स एव हि सकललोकसर्गस्थितिप्रलयहेतु ।' यह सब कुछ जो अब तक हुआ जो आगे होगा वह सब एक यह ब्रह्म ही है, एक सर्वव्यापक आ मा ही है और वह ही समस्त जगतकी सृष्टि स्थिति और प्रलयका कारणभूत है । जैसे कि मकड़ी जालकी सृष्टि रचती है तो वह जाल क्या मकड़ीसे जुदा है ? ल गको जुदा मालूम देती है उस जालकी व्यक्ति होनेपर यह लगने लगता है कि यह जाल पूरा गया है और देखो इसमे यह मकड़ी फसी है वह जाल न्यारा है । मकड़ी न्यारी है और वह फसी है यो लं ग देखते है पर वास्तविकता क्या है । वह जाल मकड़ीकी रचना है, मकड़ीसे ही उत्पन्न हुई है और वह मकड़ी उस जालके बीच रह रही है । वहाँ दो चीज क्या है ? सब कुछ एक ही वस्तु है । इसी तरह यह सारा जगत एक ब्रह्म ही है ब्रह्मसे ही यह सजित हुआ है और व्यस्तरूप हो जानेपर यह सब माया है और इस मायाके बीच यह ब्रह्म रह रहा है, सब कुछ वही एक ब्रह्म है, वही रचनाका, ठहरनेका और विनाशका कारण बन रहा है अथवा जैसे चन्द्रकान्तर्माणसे जल निकलता है तो उस जलकी रचनाका मूल हेतु तो चन्द्रकान्तर्माण है इसी तरह यह सब व्यक्त दृष्टिगोचर हो रहा है पर इस समस्त लोकका कारणभूत इसकी रचनाका साधन एक परम ब्रह्म ही है । अथवा जैसे बटका बीज अकुरोका कारणभूत है । वे अकुर क्या बीजसे न्यारे हैं ? वह एक बीजका ही फैलाव है । इसी प्रकार यह सारा जगत ब्रह्मका ही फैलाव है । जितने भी जीव है जन्ममरण करने वाले समस्त प्राणियोंका कारणभूम यह ब्रह्म ही है ।

ब्रह्मस्वरूपके ज्ञानकी प्रमाणता व कल्याणकारिताका कथन— इस ब्रह्मस्वरूपका ग्रहण करने वाला जो ज्ञान है वह तो प्रमाण है और सब पदार्थोंका ग्रहण करने वाले ये सब ज्ञान अप्रमाण हैं क्योंकि ये सारे पदार्थ ही मिथ्या है । तो मिथ्या पदार्थको सम्यक् रूपसे जाने वह ज्ञान मिथ्या है और अ-माण है । अभेद ही एक तत्त्व है । भेद तो विकल्प और मूढतामें प्रकट होता है । जो इस जगतको, जो इस समग्र लोकको भेदरूपसे देखा करते हैं उनकी तो निन्दा की गई है । 'मृत्यो स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति ।' उपनिषदमे यह बताया है कि वह पुरुष मृत्युके द्वारा मृत्युको प्राप्त होता है जो यहाँ कुछ भी नाना निरखता है, जो भेदरूपसे नाना रूपमे इस लोकको निरखता है, उसकी मृत्यु होती रहती है । इसका तात्पर्य यह है कि जो एक अभेद चैतन्यमात्र ब्रह्मस्वरूपको देखता है वह तो मृत्युसे बचता है, अमर होता

प्रसङ्गमे थोडा ग्याद्वादीकी भी बात सुनिये । स्याद्वादी नय विभागके कारण इस ही चीजको उनमे भी और अधिक ऊँचे ले जा सकते हैं । चैतन्यस्वरूप एक है, किन्तु स्याद्वाद्वादी कहते हैं कि चैतन्यस्वरूप एक है ( मा एतपनाला देनेसे भी चैतन्यस्वरूप त्रिगुण जाता है । वह तो केवल अनुभूतिका तत्त्व है, गनुभद करिये उसके वारेमें वह चैतन्यस्वरूप एक है अथवा नाना है (सी जीम मत हिलावो । उस ही चैतन्यस्वरूपका लक्ष्य करके एक ब्रह्माद्वैतका सिद्धान्त प्रकट हुआ है ।

देशभेदसे पदार्थभेद करनेकी अशक्यताका प्रदर्शन प्रकरणमे यह कहा जा रहा है कि वांगोको जो ये पदार्थ भिन्न-भिन्न नजर आते हैं, नाना नजर आते हैं क्या यह देशके भेदसे इन पदार्थोंका भेद है ? देशभेदो तो भेद करना मिथ्या है, क्यों कि जैसे एक आकाश है, स्वरूपसे अभिन्न है उस आकाशमे यह भेद करना कि यह इनके घरका आकाश है, यह मेरे घरका आकाश है, त ऐसा कह भले ही लो, किन्तु ऐसा श्रद्धान करना मिथ्या है । आकाश तो स्वरूपसे अभिन्न है फिर घर भीट आदिक के भेदसे आकाशमे भेद न पड जायगा, क्योंकि भीटका भेद आकाशमें न प्रवेश करेगा । इन प्रकार देशका भेद अर्थोंमें प्रवेश नहीं कर सकता । देश न्यारे-न्यारे हैं । तो रहीं देशके भेदसे अर्थमे भेद नहीं बनता । इसे यो समझिये थोडा जैनसिद्धान्तका एक दृष्टान्त लेकर । जिस जिस स्थानमे जीव हैं उसी उसी स्थानमे पुद्गल हैं । घर्म, अघर्म आकाश,काल ये ६ प्रकारके द्रव्य हैं । तो एक जगह इतने पदार्थ आ जानेसे क्या वे एक हो गए ? देशका भेद होनेसे पदार्थ एक तो नहीं हो जाता । तो इसी-कार देशका भेद होनेसे भी वे पदार्थ अनेक नहीं हुए ।

देशभेदकी साधनामे विकल्पोका उत्थापन ब्रह्माद्वैतवादी कर रहे हैं — अच्छा बताओ यह देशभेद हो कैसे गया ? क्या अन्य देशके भेदसे देशभेद हुआ या स्वतः हुआ ? पूछा यह गया था कि ये पदार्थ जो नाना नजर आ रहे हैं ये भिन्न भिन्न क्यों नजर आ रहे हैं ? क्या देशके भेदसे भिन्न-भिन्न नजर आ रहे हैं ? तो देश भी जो भिन्न-भिन्न नजर आ रहे हैं यह अप्रकृत स्थान हैं, यह अप्रकृत स्थान है, ये भी क्यों नजर आ रहे हैं ? इसमें कारण अन्य देशभेद मानोगे तब तो अनवस्था दांष आयागा । फिर वह देशभेद अन्य देशभेदसे हुआ, फिर वे भिन्न-भिन्न स्थान अन्य देशभेदसे हुए । और, यदि स्वतः ही मानते हों तो इन पदार्थोंको भिन्न-भिन्न समझानेके लिए देशभेद से ही बताना किन्तु सीधा ही भाव भेद माननेकी बात न बोलना । भेदकी कल्पना करनेका प्रमाण ही क्यों करे ? इस कारण यह बात युक्त है कि ये जो पदार्थोंमे भेद नजर आ रहे हैं यह सब मिथ्या है । ये पदार्थ देशभेदके कारण भी भिन्न-भिन्न नहीं बन सकते हैं ।

कालभेदसे पदार्थभेद न होनेका मन्तव्य—कालभेदसे भी भिन्न-भिन्न नहीं

बन सकते जैसे कालभेदसे लाग भिन्न-भिन्न कहा करते हैं कि यह चीज कल हुई थी अब यह चीज आज नहीं है, यह कब हो जायगी इसप्रकार जो समयके भेदमें पदार्थोंमें भेद माना है तो वह भी पूरा नहीं पड़ सकता, क्योंकि कालका भेद ही प्रत्यक्षसे सिद्ध नहीं है। प्रत्यक्ष तो केवल सामने रहने वाली वस्तुमात्रको, अस्तित्व मात्रको ज.नता है, इसमें कालभेद नहीं है ॥ प्रत्यक्षसे गई गुजरी बात जाननेमें नहीं आया करती। प्रत्यक्ष : विषय अतीत भविष्यकाल नहीं है अथवा उन कालोंमें रहने वाले जो भिन्न भिन्न पदार्थ हैं उनका भेद प्रत्यक्षका विषय नहीं है, अतएव कालभेदसे भी हम इन पदार्थोंको भिन्न-भिन्न नहीं मान सकते।

आकारभेदसे भी पदार्थभेदकी अमान्यता - इसी तरह आकारभेदसे भी हम इन पदार्थोंको भिन्न-भिन्न नहीं कह सकते। आकारभेद पदार्थोंका भेदक है क्या यह किसी भिन्न प्रमाणसे जाना जाता है? अन्तर्वस्तु और बाह्यवस्तु इनके सिवाय और कुछ भी प्रतिभासमान नहीं होता है। न अन्य कोई प्रमाणका स्वरूप है। जो कुछ भी ज्ञानमें आता है वह सब एक प्रतिभासमय एक ब्रह्मका ही स्वरूप है, अतएव न आकारभेदसे भी अर्थका भेद नजर आता है। जितने भी भिन्न-भिन्न पदार्थ दृष्टि-गोचर होते हैं वे सब मिथ्या हैं और मिथ्याका ज्ञान करना अप्रमाण है। एक परमात्मस्वरूपका ही ज्ञान करने वाला जो ज्ञान है वही प्रमाणभूत है, इस प्रकार ब्रह्माद्वैतवादी अपूर्व अर्थके ज्ञानकी प्रमाणाताका खण्डन कर रहे हैं। इस अद्वैतवादीके सिद्धान्तमें दृश्यमान, तर्क्यमाण समस्त पदार्थ मिथ्या हैं, मिथ्या ही नहीं, असत् हैं एक अभेद निरक्ष नित्य अपरिणामी आत्मा है, ब्रह्म है। उस अभेद परमात्मत्वमात्र तत्त्वकी सिद्धि इसलिये एक दार्शनिक द्वारा की जा रही है कि उसे प्रमाण। स्वरूपमें दिये गये "अपूर्व अर्थ" इस विशेषणसे विरोध है, क्योंकि यह दार्शनिक सर्वथा अभेदवादी है।

वस्तुस्वरूपकी निर्दोष व्यवस्था - वस्तु स्वरूपकी निर्दोष व्यवस्था तो यह है कि एक पदार्थ इतना हुआ करता है जितना कि वह अपनेमें अखण्ड हो। और, अखण्ड हूँ नेके प्रतिफलस्वरूप अपनेमें अपने आपका परिणामन करता हो। अपनेसे बाहर कहीं परिणामन न हो, बाहरसे किसी श्रोत्रसे अपनेमें परिणामन न आये केवल अपने आप जितने प्रदेशमें हैं उतनेको एक वस्तु कहते हैं इस दृष्टिसे जगतमें अनन्त वस्तुयें हैं। जिन सब वस्तुओंको हम जातिरूपमें विभाजित करें तो उन सबकी ६ जातियां बनती हैं - जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल। जिनमें चेतना पायी जाय, जो जानन देखनहार हो ऐसे जितने पदार्थ हैं वे सब जीव कहलाते हैं। जिनमें चेतना नहीं है, और रूप, रस, गंध, स्पर्श है वे सब पुद्गल जातिमें गिने जाते हैं। ये दो जातिके पदार्थ तो व्यवहारमें बहुत आते हैं। इनके अतिरिक्त ४ जातियां और हैं एक धर्मद्रव्य - जो जीव और पुद्गलके चलनेमें महायक हो, निमित्त कारण हो वह एक ही है। एक अधर्म द्रव्य जो जीव और पुद्गलके ठहरनेमें निमित्त कारण



हो, एक आकाश द्रव्य जिसमें पदार्थ रहा करे और एक कालद्रव्य जिसमें असंख्यात कालद्रव्य हैं, वे लोकालोकके एक-एक प्रदेशपर अवस्थित हैं और अपने प्रदेशपर जो भी पदार्थ स्थित हो उसके परिणामनके कारण है। इस तरह छ जातिके पदार्थ हैं।

प्रतिव्यक्तिगत भेदका प्रकाश—जीव और पुद्गलमें तो अनन्त व्यक्तियां स्पष्ट ही हैं अनन्त जीव हैं और अनन्त पुद्गल हैं। वस्तुस्वरूपकी व्यवस्था तो ऐसी है, किन्तु ब्रह्माद्वैतवादी यहाँ यह कह रहे हैं कि ये भिन्न भिन्न पदार्थ मालूम हुए ना, यह सब अज्ञानसे प्रतीत होता है। वास्तवमें तो एक ब्रह्मस्वरूप ही है। वह ब्रह्मस्वरूप निर्विकल्प हैं, एक सत्तामात्र है। जैसा कि कुछ भी जानते समयसे पहिले जो कुछ एक सामान्य प्रतिभास होता है उस रूप यह एक ब्रह्म है। इस सिद्धिके सिलसिले में ब्रह्माद्वैतवादी कह रहे हैं कि यदि कोई लोग जैन या अन्य कोई भेदवादी लोग यह कहे कि हमें भेद सही तो मालूम पड़ रहा है जैसे अपने आप जीवोंके सगन्धमें अहंका प्रत्यय हुआ करना है मैं हूँ। मैं तो इस प्रकार मैं मैं के ज्ञानमें भेद तो पडा हुआ है।

अद्वैतवादमें अहं प्रत्ययसे भी परमार्थ सत्के अलक्ष्यका प्रतिपादन— इस प्रकार ब्रह्माद्वैतवादी यह उत्तर दे रहे हैं कि यह बात सही नहीं है क्योंकि बहुतसे लोग जो अहं अहं कहकर अपना अलग अलग अरितत्त्व समझ रहे हैं उसमें शुद्ध बोध का प्रतिभास नहीं है। जिसको अहं करके माना है वह स्वयं माया है। मैं सुखी हूँ। मैं दुखी हूँ। मैं मोटा हूँ, मैं दुबला हूँ आदिक रूपमें जो हम लोग मैं मैं का अनुभव करते हैं तो वह मूल आदिकका या शरीरका आलम्बन करके अनुभव करते हैं। जो मैं मैं ब्रह्मस्वरूप है उसका आश्रय करके उसका लक्ष्य लेकर लोग अहं अहं नहीं बोलते तो यहाँ भेद तत्त्व सिद्ध किया जा रहा है। अहंसे जो कुछ भी लोग रयाल करते हैं वह किसी अन्य पदार्थका रयाल करके अहं बोलते हैं, उसअहंमें ब्रह्मतत्त्वपरमाण्वस्वरूप नहीं पकड़ा जा रहा है। मैं सुखी हूँ तो सुखपर लक्ष्य देकर सुख रूप जो परिणामने वाला है उस तरह विकल्प और कल्पनाओंमें जो रमने वाला है वह मैं हूँ तो ऐसा वह मैं मायारूप हूँ, शुद्ध ब्रह्म नहीं हूँ। बोध स्वरूपका आलम्बन करके उसका कोई अनुभव नहीं करता। वहाँ तो निर्विकल्पता आती है। जैसे कि जैन लोग भी तो मिथ्यात्वके उदयमें जीव जिस जिसको अहं अहं से ग्रहण करते हैं वे सब भी तो पर्याय हैं, मिथ्या हैं। तो यहाँ ब्रह्माद्वैतवादमें जिन-जिन को जुदा-जुदा व्यक्तिरूपमें मैं-मैं अनुभव करते हैं वह सब भेद है, मिथ्या है।

आकारभेदसे भी पदार्थोंके भेदके प्रभावका कथन— यहाँ ब्रह्माद्वैतवादी भेदवादियोंमें पूछ रहे हैं कि मैं क्या आकारभेदसे पदार्थोंमें भेद मालूम करते हैं तो आकार भेदपरसे जाना जाता है या स्वतः जाना जाता है? परसे जाना जाना है इस विषयमें यहाँ तक ये आपत्तियाँ दी। यदि यह कहे कि ये पदार्थ सभीके सभी तों अपना-पना जुदा-जुदा आकार लिए हुए हैं स्वयं अपने आकारभेदको जानते रहते हैं

यदि ऐसा कहो तो ब्रह्मवादी कह रहे हैं कि इस तरहसे तो समस्त पदार्थ अपने ही प्रकाशमे नियत है यह आपत्ति आयगी । और ऐसा होनेपर तो जिसे हम चत्मा कह कह रहे हैं, उसके स्वरूपने अपने आकार और स्वरूपको जाना । जिसे मैं कह रहा हूँ उसने स्वयं अपने आपके आकारको जाना । तब कोई भी पदार्थ किसी दूसरेको जान तो न सका । हम आप परपदार्थोंके सम्बन्धमे कुछ निर्णय चाह रहे हैं और हम केवल अपने तक ही जान पाते है तो फिर निर्णय कैसे बनेगा, आकारभेद कैसे सिद्ध होगा ? यो देशभेद कालभेदसे और आकारभेदसे भी पदार्थोंमे भेद सिद्ध नहीं होता । एक अभेद ही तत्त्व है ।

समयानुरूप द्वैत और अद्वैतके कथनका व्यवहार—देखिये । आज कल इस सिद्धान्तका प्रचार तो बहुत है, पर कुछ ऐसे अटपटे ढङ्गमे है कि वही पुरुष पहिले बड़ा भेद सिद्ध कर रहा और थोड़ी देर बादमे उसका दिमाग बदल जाता है तो अभेदको सिद्ध करने लगता, इस तरह भी परम्परासे और हडिसे अद्वैतके मानने वाले आज भी है । जैसे अभी चर्चा कर रहे हो कि एक ईश्वरने इन सब जीवोंको बनाया, ये सब न्यारे-न्यारे है, पुद्गरा न्यारे-न्यारे है । ये सब पदार्थ सत्त्व गुण, रजोगुण, तमांगुणकर सहित है । सबकी जुदी-जुदी खूब सत्ता मानने जैसी बात कहते है । थोड़ी ही देरमे खबर आ जाय कि पडिताई तो इसमे और ज्यादा समझी जाती है कि एक ब्रह्म है अन्य कुछ नहीं है ऐसा कहना चाहिए तो इस बुद्धिमे प्रेरित होकर फिर यो बालने लगते है । बहुत बड़ी पडिताई बुद्धिमानीकी बात मानी जाती है । तो इस कथनमे मान ली जाती है । जैसे कि अभी कहा है सब कुछ एक ही अभेदस्वरूप ब्रह्म है और कहते ही है सब । सब कुछ एक परमात्मतत्त्व है, अन्य तो सब उसकी माया है । इस अभेदवादको यहाँ सिद्ध किया जा रहा है ।

अविद्यारूप शास्त्र विद्याप्राप्तिके हेतुपर आशङ्का भया । जितने भी कथन इस प्रसङ्गमे अभी पहे जा रहे है वे सब एक ब्रह्माद्वैतवादीके है । वे दूसरोंकी ओरसे एक शङ्का उठाते हैं कि यदि जैन आदिक भेद मानने वाले दार्शनिक ऐसा कहे कि तुम्हारा यह सत्य चिख एकस्वरूप ब्रह्म, यदि विद्यास्वभावत्प है ज्ञानत्प, बोध स्वभाव है और वही है सब यह ससारमे बंधस्वरूप । ब्रह्मके अतिरिक्त तो कुछ ससार नाना नहीं तो जब विद्यारूप ही हैं तो फिर इन जीवोंको मोक्षके लिए शास्त्रोंमे प्रवृत्ति क्यों करायी जाती है ? जब हम सब ज्ञानरूप ही हैं, बोधत्प हो है, ब्रह्म ही हैं तो फिर शास्त्रोंकी प्रवृत्ति व्यर्थ बन जायगी । क्योंकि शास्त्रोंकी प्रवृत्ति तो तब करे जब अविद्यासे हटनेरा और विद्यामे लगनेका स्वभाव पडा हो या हम लोगोंको जरूरत हो, तब तब तो विद्यारूप है और शास्त्र हैं अविद्यारूप और अविद्यारूप शास्त्र विद्यात्प प्रपञ्चकी फीमे प्राप्त करा दें ? एक ब्रह्म है उसके अतिरिक्त जो कुछ है वह सब अज्ञान है मायारूप है, शास्त्र भी मायारूप हो गये और सारे उपदेश भी मायात्प है, समस्त

व्यवहार माया है। तो शास्त्रीकी प्रवृत्ति फिर क्यों की जाय ? कहीं अविद्यासे विद्या भी मिला करती है ?

अद्वैतवादमे शास्त्रकी अर्थताका समाधान — इस प्रकार ब्रह्माद्वैतवादी उत्तर देते हैं कि विद्यास्वभाव होनेपर भी शास्त्रादिककी व्यर्थता नहीं है। शास्त्र विद्यामे नहीं लगाते है, किन्तु जितना अज्ञान बसा हुआ है उसका परिहार करते हैं। यदि यह मैं विद्यास्वभाव न होता तो अनेक प्रयत्न करनेपर भी अविद्याका परिहार नहीं हो सकता था। मैं विद्यास्वभाव लेकिन शास्त्रीकी प्रवृत्ति हमें यो करनी पड़ती कि अविद्याकी प्रवृत्तियोंका, अज्ञानके परिणामनोका परिहार हो जाय। अज्ञान हटानेके लिए हम शास्त्र पढ़ते हैं, ज्ञान बनानेके लिए हम शास्त्र नहीं पढ़ते। ऐसा ब्रह्माद्वैतवादी कह रहे हैं क्योंकि यदि यह कह बैठें कि हम ज्ञान पैदा करनेके लिए शास्त्र पढ़ते हैं तो इसका अर्थ यह हो जायगा कि हम ज्ञानरूप नहीं हैं। शास्त्रीका हम ज्ञान बनाते हैं तो शास्त्रीकी प्रवृत्ति ज्ञानविकासमे कारण नहीं है किन्तु अज्ञानके हटानेमे कारण है, क्यों कि अविद्या ब्रह्मसे अलग वास्तवमे कुछ नहीं है। अविद्याकी मायाकी सत्ता नहीं हुआ करती इस कारण यह अविद्या दूर हो जाती है। यदि वास्तवमे अविद्याका सद्भाव मान लें जैसा कि ब्रह्मस्वरूप है, परमात्मस्वरूप है उसी तरह माया भी कुछ होती है यो यदि सत्ता मान लें तो फिर उसे कभी हटाया हो न जा सकेगा। किसी भी सत्ता का अभाव कभी नहीं हुआ करता। इस कारण शास्त्रीकी प्रवृत्ति अविद्याके हटानेके लिए है और ऐसा तो सभी दार्शनिक मानते है कि मुमुक्षुवोका जितना भी प्रयत्न है, निर्वाण प्राप्त करने वालोका जितना भी प्रयत्न है वह सब अविद्याके उच्छेदके लिए है। मोह रागद्वेष अज्ञान जो कि अतात्त्विक है उनके विनाशके लिए है।

अद्वैतवादका प्रयोजन — भैया ! बहुत कुछ अज्ञान तक ब्रह्माद्वैतवादमे हम अपना दिमाग लगाये, उसकी बातको मानकर चलें तो तत्काल फायदा तो जरूर होता है कि बहुतसे विकल्प हमारे हटने लगते है। जब हम जानें कि यह मायारूप है। वास्तविक नहीं है, किन्तु एक अकल्पनीय ब्रह्मस्वरूप है वह ही सबका मूल है, इसतरह जब हम एक अकल्पनीय ब्रह्मस्वरूपपर दृष्टि देते हैं तो ये सब विकल्प हमारे शान्तसे होने लगते है, लेकिन ऐसा उपयोग बदल लेना, इस तरहका शान्त हो लेना यह देर तक नहीं टिक पाता है तथा अन्ततो गत्वा आत्ममग्न नहीं कर सकता। यो तो जैसे किसी लडकेको हचकी आ रही हो और उसको कोई अचम्भे वाली बात कोई सुना दे या उसके ही लिए कोई ऐसा सुना दे कि तुम उसके घरमे क्यों सनेमे गये थे, तुम वहाँ क्यों चोरी करने गए थे। तो उसका कुछ उपयोग बदल जाता है और उसकी हचकी थोड़ी देरको बन्द हो जाती है। और, ऐसा लोग करते भी हैं। कुछ देर बादमे फिर वह हचकी चलने लगती है, वह तो रोग ही है। इसीतरह समस्त सत्पदार्थोका अभाव मान लेनेपर और मात्र एक कोई ब्रह्म मान लेनेपर कुछ कल्पनाएँ तो शान्त हो

जाती है कुछ अतिव्यक्त मंह रागद्वेषकी परिणतिया भिट तो जाती है पर वहा पिट थो नटी बैठ पाता है कि ऐसा सोचनेमे स.चने वालेने स्वमे अपने ज्ञानको नही पाया । यदि उस ही ब्रह्मस्वरूपको केवल एक अपने आपमे इस स्वभावको सोचता कि मैं तो चैतन्यमात्र हू और जो कुछ भी यहाँ परिणामन बनता है वह सब मायारूप है इस प्रकार अपने आपकी इन विभाव सृष्टियोको मायारूप समझकर उनसे अपनेको हटाकर अपने एक ज्ञानस्वभावमे चित्त देता तो सोचने वाला भी यती है और अपने आपके मूतकी बात सोची तो यह इसमे मग्न हो जाता । हम उस स्वरूपको समझनेके लिए अपनेसे भिन्न अन्यत्र दृष्टि लगायें कि इन सबका उपादानभूत कोई एक ब्रह्म है तो अन्यत्र दृष्टि लगानेसे अपने आपमे स्वरूपमग्नता नही हो पाती है इतना अन्तर है ।

अनादि अविद्याके उच्छेदका तर्क—इस प्रसङ्गमे ब्रह्माद्वैतसे कोई प्रश्न कर रहा है कि अविद्या भी तो अनादिकालसे चली आयी है । जैसे ब्रह्मस्वरूप अनादि है तो यह विद्या भी अनादि है और अनादिमे चली आयी हुई अविद्याका उच्छेद कैसे हो सकना है । इसपर ब्रह्माद्वैतवादाने उत्तर दिया कि देखो तुम्हारे यहाँ भी तो प्रागभाव अनादिसे चला आया है, उसका भी तो विनाश होता है । कभी सुन्दर द्युक्तिसे उत्तर दे रहे है । प्रागभावका अर्थ है जो चीज बनती है उससे पहिले वह चीज नही रहती ऐसा तो सर्वत्र है ही । जैसे आज यह घडा बन रहा है तो इस घडेका आजमे पहिले अनन्तकाल तक अभाव था । तो प्रागभावका समय है अनन्तकाल अर्थात् प्रागभाव अनादिसे है । सो वहाँ भी जब घडा बन गया तो प्रागभाव भिट गया । जो इस समय रोटी बनायी जा रही हो उस रोटीका पहिले अभाव है कि नही ? तो कब तक अभाव रहा ? आज जो ८ वजे रोटी बन रही है उसका अभाव ७ वजे है कि नही ? ७ वजे रोटी तो न थी । इसीप्रकार १० वर्ष पहिले, सैकडोसागर पहिले, और अनन्तकाल पहिले कभी भी उस रोटीका सद्भाव न था, अब बन रही है रोटी । तो रोटीका प्रागभाव रहा अनन्तकाल तक । रोटी बननेपर अनादिसे चला हुआ रोटीका प्रागभाव भिट जाता ना । इस तरह अनादिकालसे चली आयी हुई अविद्याका भी विनाश हो जाता है, और जैसे यो समझिये कि घडा बना तो घडेसे पहिले घटेका प्रागभाव था तो उस प्रागभावका नाम रख दीजिए अघट । घट तो हुआ एक मिनटमे और अघट रहा अनन्तकाल तक । तो उस घटका सद्भाव अलगमे क्या है ? घटका प्रागभाव ही अघट है इसीतरह अविद्याका सद्भाव और कुछ नही है, विद्याका प्रागभाव ही अविद्या है । जब तत्त्वज्ञानरूप विद्याकी उत्पत्ति होती है तो अविद्या अपने आप नष्ट हो जाती है जैसे कि घडा बननेपर घटेका अभाव अपने आप दूर हो जाता है ।

ब्रह्म और अविद्यामें भिन्नाभिन्नादि विचार—अद्वैतवादी यह रहे हैं कि जो भेदाद्वैतमे यह पूछा था कि अविद्या ब्रह्मसे अभिन्न है कि भिन्ना है, सो भिन्न अभिन्न के दिनन्त यस्तुमे दृष्टा करने हैं । अविद्या तो अवरतु है, इसमे भिन्न अभिन्नका विकल्प

करना बुद्धिमान्नी नहीं है। प्रवस्तुत्पन्न अधिग्रामे ये विकल्प नहीं उठाये जा सकते, यह सब कुछ अधिष्ठा माया है, मिथ्याप्रतिभाग है। जैन गिद्धान्तमे भी नो भाने धरीरको मायारूप बताने, श्रीताधिक चीज बताने, निमित्त प्रीर उपादानपर दृष्टि है तो न जीव की यह चीज है न पुद्गलकी यह चीज है। जीव प्रीर पुद्गलके परस्पर निमित्त नैमित्तिक भावनें मा' मारा ममार दिन रहा है। नो ह्म इन मवको किमी एकको बाध नहीं गह नयनें।

भैया ! जैन गिद्धान्तमे तो नय विभाग है। द्रव्य गुण पर्यायकी व्यवस्था है किन्तु अद्वैतवादीसिद्धान्तमे द्रव्य गुण पर्यायकी व्यवस्था नहीं है। जो ब्रह्म है वह सबध अपरिणामी है। ब्रह्मका यह मव कुछ परिणामन नहीं है, किन्तु मायाका है, शक्तिका है, यह मव परिणामन भूउ है, इन सजकी मत्ता मिथ्या है, एक ब्रह्मरूप है इनकार अपरिणामी नित्य निरस एक स्वभावी ब्रह्मतत्त्वकी सिद्धि की जा रही है।

शास्त्रमननादिकी अविद्यामे स्वपरअविद्याके प्रथमनके सामर्थ्यका मन्तव्य — अद्वैतवादीसे भव भेदवादी पूछ रहे हैं कि हम जो आत्माकी बात सुनते हैं, आत्मतत्त्वका मनन करते हैं, आत्मतत्त्वका ध्यान करते हैं यह तो ब्रह्मसे भिन्न है ना? हाँ ब्रह्मसे भिन्न है। तो यह अविद्यारूप हुआ ना। आत्माकी कयनी सुनना, चर्चा करना, आत्माका मनन करना, ध्यान करना जब ये सब अविद्या हैं तो उन अविद्या-स्वभावी प्रयत्नोसे विद्याकी प्राप्ति कैसे बन सकेगी? ब्रह्माद्वैतवादी इसपर उत्तर देते हैं और कितने तर्कोंके साथ उत्तर देते हैं। आप यह समझेंगे कि ठीक ही तो कह रहे ह। उनका उत्तर है कि जैसे किसी पानीमे गदापन है, कीचड भरा हुआ है, घूलका विशेष सम्बन्ध है ऐसे उस क्लुषित जलमे जब कोई निर्मली, पूर्ण वगैरह डालते हैं जो कि उस पानीको साफ करती है तो वहाँ वह पूर्ण उस घूलको भी नीचे दवा देता है और वह पूर्ण खुद भी नीचे दब जाता है। तो जो गन्दे जलके उस कीचको दवाने के लिए एक दवाई डालते हैं तो उस दवाईका यह काम है कि घूलको नीचे दवाकर खुद भी नीचे दब जाय। इसी तरह ये आत्माके ध्यान मनन आदिक तो जरूर है किन्तु इस अविद्याका इतना काम है कि भिन्न पदार्थ निरखनेकी अविद्याको दवाकर खुद दब जाय।

स्वपरप्रणामनपर विषका एक और उदाहरण—और भी देखिये किसी विषको दूर करनेके लिए विष डालते हैं, विषैली चीजका विष दूर करनेके लिए विष प्रयोग करते हैं तो उस विषका यह काम है कि दूसरे विषको शान्त कर दे और खुद भी शान्त हो जाय। तो जैसे विष खुद शान्त होकर दूसरे विषको शान्त कर देता है इसीप्रकार यह अविद्या भी ज्ञानध्यान स्वाध्याय ये सब भेदभावको शान्त कराकर खुद शान्त हो जाती है। ऐसा इस अविद्यामे प्रभाव है। यह अविद्या अपने आपमे उत्पन्न हुआ जो भाव है, अनेक प्रकारके जो दुराग्रह है, यह चौकी है, यह कमण्डल है, यह

पुरुष है, यह पक्षी है आदिक जो भेद डालनेके आग्रह है उनको भी यह स्वाध्यायरूपी अविद्या शान्त कर देती है और यह अविद्या स्वयं शान्त हो जाती है। और यह जीव यह ब्रह्म अपने स्वरूपमें अवस्थित हो जाता है। तो अविद्याका यह काम है। यह शका नहीं कर सकते कि फिर शास्त्र पढ़ना व्यर्थ है। शास्त्र पढ़नेका जो ज्ञान है इसे भी ब्रह्म वादने अज्ञान माना है। यह शास्त्र पढ़नेका अज्ञान इन भिन्न भिन्न चीजोंको समझानेका जो अज्ञान लगा है इस अज्ञानको नष्ट कर देता है और खुद नष्ट हो जाता है।

स्वपरविकल्पप्रशामनपर एक और दृष्टान्त— जैसे जैन सिद्धान्तका एक दृष्टान्त लो— दो नय होते हैं— निश्चयनय और व्यवहारनय। व्यवहारनय तो अन्य वस्तुमें अन्य कस्तुका सम्बन्ध जोड़ना कहलाता है और निश्चयनयमें एक ही वस्तुमें एक ही वस्तुके सहजस्वरूपको देखनेका काम बना रहता है। अब विकल्पकी दृष्टिसे देखिये तो व्यवहारनय भी विकल्प है और निश्चयनय भी विकल्प है। जब ध्यानी पुरुष अपने शुद्ध आत्मतत्त्वमें मग्न होना चाहता है तो भले ही व्यवहारनय पहिले साधक रहे लेकिन उस निर्विकल्प दशासे पहिले समयपर तो निश्चयनय साधक बनता है। वहाँ यदि कोई प्रश्न कर बैठे कि निश्चयनय भी विकल्प है, वह विकल्प अविद्यकल्प दशाका कारण कैसे बन जाता है? तो जैसे वहाँ यही उत्तर दिया जा सकता है कि उस शुद्ध निश्चयनयके विकल्पमें यह प्रभाव है कि बड़े बड़े व्यवहारनयके विकल्पोंको समाप्त करते हुए खुद भी समाप्त हो जाता है और वहाँ निर्विकल्प दशा जगती है। इसीतरह हमारा ब्रह्माद्वैतवाद है। उस ब्रह्मस्वरूपमें मग्न होनेके लिए जो शास्त्र अव्ययन आदिक करते हैं, आत्मध्यान आत्ममननका उपाय बनता है, यद्यपि ये उपाय भी सब मिटते हैं, विद्यास्वरूप तो एक अकल्पनीय अनिर्वचनीय स्वरूप है लेकिन यह आत्मध्यान आदिककी अविद्या भी इन बड़ी बड़ी अविद्यावोसे, भिन्न—भिन्न चीज मानने हठको, अज्ञानको समाप्त करते हुए खुद भी समाप्त हो जाता है। जो शास्त्रकी प्रवृत्ति व्यर्थ नहीं है और फिर भेदको बताने वाली जो यह अविद्या है इसका जब बिनाश हो जाता है तो एकस्वरूप स्वयं अवस्थित हो जाता है।

अभेदब्रह्मकी सिद्धिमें अभेद आकाशका उदाहरण— जैसे ५० घड़े रखे हैं, जब हम भेददृष्टि रखते हैं यह घड़ा है, यह घड़ा है तो हमें वहाँ आकाशका भी भेद नजर आता है, इस घड़ेका आकाश इस घड़ेमें है, इस घड़ेका आकाश इस घड़ेमें है। यदि हम घड़ेके भेदको बताने वाली अविद्याको समाप्त कर दें तब एक शुद्ध आकाश रहता है इसीतरह जब हम इस भेदको दूर कर दे तो एक दृष्टि रहती है। इसप्रकार ब्रह्मवाद अभेदकी सिद्ध कर रहा है। एक शुद्ध ब्रह्म ही तत्त्व है। जैसे आकाश एक है, अखण्ड है, नित्य है, अपरिणामी है, इसी प्रकार ब्रह्म (आत्मा) एक है, अखण्ड है, नित्य है, अपरिणामी है इस परमात्मरूपका ग्राहक ज्ञान ही प्रमाण है, इसके अतिरिक्त अन्य कुछ नहीं है, अतः अपूर्व अर्थोंका निश्चय कराने वाला ज्ञान प्रमाण है यह कथन युक्त नहीं है।

समारोपित भेदसे लोकव्यवहारका अद्वैतवादमे कथन—लोकमे पदार्थ हैं तो अनन्तानन्त, किन्तु उनकी जातिका भां भेद न करके और उन सब पदार्थोंके एक सामान्य सत्त्वस्वरूपका ही आग्रह करके अद्वैतवादी कह रहे हैं कि ये जितने भी पदार्थ दिखते हैं ये वास्तवमें कुछ नहीं हैं, एक अद्वैतब्रह्म ही तत्त्व है । इसपर यह शका की जा सकती है कि अद्वैत मानने पर फिर सुख दुःख बन्ध मोक्ष आदिक कुछ भी भेदकी व्यवस्था न रह सकेगी क्योंकि ये सब भेदमे हैं । इसके उत्तरमें अद्वैतवादी कहते हैं कि कल्पितभेदसे भी सुख दुःख बन्ध मोक्ष आदिकके भेदकी व्यवस्था बन सकती है । जैसे भेदवादी भी यह कहा करते हैं कि मेरे शिरमे पीडा है, मेरे पैरमे वेदना है । क्या शिरमे पीडा होती है ? अथवा पैरमे वेदना होती है ? वेदना तो जीव मे होती है । शिर और पैर तो भौतिक चीज हैं फिर भी जीवमे होने वाली वेदनाको उपचारसे अपनी कल्पनाके अनुसार पैर और शिरमे कह देते हैं तो कल्पितभेदसे भी भेद हो जाता है । इसी प्रकार ब्रह्माद्वैतवादमे भी यह बतया गया है कि जितने लोक मे ये भेद देखे जा रहे हैं, भिन्न—भिन्न पदार्थ माने जा रहे हैं, ये सब भेदकी कल्पनासे होते हैं, वास्तविक कुछ भी भेद नहीं है ।

लोकव्यवहारमे समारोपित भेदका शङ्कापरिहारपूर्वक समर्थन— यदि इसके उत्तरमे जैन आदिक यह कहे कि पैर आदिकमे पीडा तो नहीं है पर वेदना का अधिकरण जरूर है अर्थात् पैर शिरमें कुछ रोग हो जानेके निमित्तसे आत्मा मे पीडाका अनुभव होता है, तो कुछ तो सम्बन्ध है इस कारण उसके भेदमे भेदकी व्यवस्था बन सकती है । इसके उत्तरमे अद्वैतवादी कहते हैं कि यह भी युक्त नहीं है । क्योंकि शिर और पैर तो कुछ तत्त्व ही नहीं हैं, ये क्या वेदनाका कुछ अनुभव कर लेंगे ? यदि शिर पैर अनुभव करलें तो यह नास्तिक मत हो गया कि जीव कुछ नहीं है जो यह शरीर है, ढाँचा है यही है जीव और यही जानना है, यही भोगता है । इस शरीरके अतिरिक्त जीव कुछ नहीं है यही प्रसङ्ग आ जायगा । तो इस तरह ब्रह्माद्वैतवादी कहते जा रहे हैं कि एकत्व ही वास्तवमे सिद्ध है । प्रत्यक्षसे, अनुमानसे और आगमसे ब्रह्मवाद ही तत्त्व सिद्ध होता है, भिन्न—भिन्न पदार्थ कोई तत्त्व नहीं है, ऐसा ब्रह्माद्वैतवादीने इसलिए यह प्रकरण रखा कि प्रमाणका स्वरूप कहा जा रहा था कि जो रव और अपूर्व अर्थका निर्णय कराये वह ज्ञान प्रमाण है, तो अद्वैतवाद दर्शनका कथन है कि अर्थ तो अपूर्व और भिन्न—भिन्न कुछ होता ही नहीं । केवल एक ब्रह्म ही सत् है और ये सब पदार्थ मिथ्या हैं तब इसका बान करना कैसे सत्य कहलायेगा ? इस प्रकार अद्वैतवादाने अपना पक्ष रखा ।

एक ब्रह्मसाधक प्रमाणके विकल्पोकी मीमासा—अब अद्वैत तत्त्वके सम्बन्धमे आचार्यदेव कहते हैं कि सारा विश्व एक है, अभेद है ऐसा अभेद जो सिद्ध कर रहे हो, क्या इस वजहसे कर रहे हो कि अभेदको सिद्ध करने वाला कोई प्रमाण है,

अथवा इस कारण कह रहे हो कि भेदको सिद्ध करने वाला कोई प्रमाण ही नहीं है भेदमे वाधा डालने वाला कोई प्रमाण है। दोनो बातोंसे भी अभेदकी सिद्धि की नहीं जा सकती है, जिसमे यह तो कहना युक्त है नहीं कि भेदकी सिद्धि प्रमाणसे नहीं है इस कारण एक अभेद ही-ब्रह्म है। यह बात तो तुम्हारी इस कारण अयुक्त है क्योंकि प्रत्यक्ष आदिक भेदके अनुकूल ही पड रहे हैं। हम आखसे या इन्द्रियसे जो कुछ भी जानते हैं प्रत्यक्षसे स्पष्ट यह सब जुदा जुदा मालूम पड रहा है और फिर भेद माने बिना तो यह भी व्यवस्था नहीं कर सकते कि कौन प्रमाण होता है कौन अप्रमाण होता है। जैसे अभेद प्रमाण है और भेद अप्रमाण है यह कहा तो कुछ प्रमाण होना कुछ अप्रमाण होना ये दो चीजें है क्या ? यदि कहो कि ये दो चीजें हैं तो अभेद कहाँ रहा, अद्वैत कहाँ रहा ? फिर दो बातें हो गईं। यदि कहो कि नहीं दो बात नहीं हैं तो प्रमाणकी अप्रमाण बताये बिना सिद्ध नहीं और अप्रमाणका प्रमाण बताये बिना सिद्धि नहीं। तो भेद माने बिना तो हम कं ई भी मनुष्य अपना सिद्धान्त रख ही नहीं सकते। आखिर यह तो समझना ही होगा कि मेरी बात प्रमाणभूत है इसके अतिरिक्त अन्य अप्रमाण है। भेद, अपेक्षा, प्रतिपक्ष घमं ये तो प्रत्येक तत्त्वके साथ जुडे हुए हैं। जहाँ मुहसे “यह है” इतना भी निकला कि उसमे ही यह जुडा हुआ है कि यह और कुछ चीज नहीं है। तो है और नहीं, इनका भेद तो प्रत्येक कथनमे जुडा ही रहता है। कोई कहे कि मेरी बात सच है इसका क्या यह अर्थ नहीं है कि मेरी बात झूठ नहीं है ? तो सत्य असत्य, भेद अभेद, सुख दुःख वध मोक्ष सब कुछ है, द्वैतका निषेध नहीं कर सकते।

सर्वभेदसाधक प्रमाणका अभाव—यदि कहो कि अभेदका साधक प्रमाण मौजूद है इस कारण हम अभेद सिद्ध करते हैं तो पहिली बात तो यह है कि जो सिद्ध करना चाहे और कोई प्रमाण देकर सिद्ध करना चाहे तो जो प्रमाण देंगे वे तो कहलायेंगे साधक और जिस बातको सिद्ध करेंगे वह कहलायगा साध्य। यो साध्य और साधकका भेद तो मानना ही पडेगा। साध्य साधक भेद भावके बिना निर्णय ही सम्भव नहीं फिर अभेद साधक प्रमाणके समान लोके ? यदि है अभेद साधक प्रमाण तो अभेद हुआ साध्य और प्रमाण हुआ साधक। तो यो अभेद आ गया। भेद के बिना तो कुछ सिद्ध नहीं किया जा सकता।

अभेदके एक व्यक्तिगतत्व व अनेक व्यक्तिगतत्वका विकल्प—आवा-न्तरसत्तावादी कह रहे हैं कि जो तुमने यह कहा था कि सर्वप्रथम निर्विकल्प प्रत्यक्षमे एकत्व ही ज्ञात होता है कहा था ना, कि जब नेत्र खुले, तो खुलनेक साथ ही सर्वप्रथम जब कि कुछ व्यक्तिगत सत्ता विदित होती है उससे भी पहिले कुछ प्रकाश सा विदित होता है वह परमार्थ सत् है, ब्रह्म है ऐसा जो कहा है तो हमें बतलावो कि वहा जो एकत्व विदित होता है वह एक व्यक्तिय रहने वाला विदित होता है या अनेक व्य-



क्तियोंमें रहनेवाला एकत्व ज्ञात होता है या व्यक्तिमात्रमें रहने वाला एकत्व ज्ञात होता है । यहा प्रश्न यह किया गया है कि जो कोई यह मानता है कि जब हम कुछ भी जानते हैं तो उस जाननेमें सर्वप्रथम अभेद एक निर्विकल्प प्रकाश ज्ञात होता है । तो वह एकत्व वह प्रकाश जिसे तुमने एक माना है वह क्या एक व्यक्तिमें नजर आया या अनेक व्यक्तियोंमें या व्यक्तिमात्रमें ?

एकव्यक्तिगत अभेदके प्ररूपणसे सर्वद्वैतकी असिद्धि - उस एकत्वको यदि एक व्यक्तिगत मानोगे तो यह बतलावो कि वह एकत्व फिर सर्वव्यापक है या उस ही एक व्यक्तिमें व्यापक है ? जो एकत्व नजर आया वह उस ही एक व्यक्तिमें व्यापक है तो विश्वरूप एकत्व कहाँ रहा ? जो वह एक वस्तु विदित हुई तो सम्भव वस्तुओंमें एक-एक व्यक्तिगत एकत्व निरखे तब वे सब प्रत्येक पदार्थ न्यारे-न्यारे हुए यदि कहाँ कि नहीं, एकत्व एक व्यक्तिगत तो दीया, पर वह सर्वव्यापक दीक्षा, तो यह तो परस्पर विरुद्ध बात है । सर्वव्यापक हो और फिर एक व्यक्तिमें बैठा हुआ हो यह बात कैसे सम्भव हो सकती है ? तो इससे तुम्हारे अभेद की सिद्धि नहीं हो सकती है ।

अनेक व्यक्तिगत अभेदके प्ररूपणसे सर्वद्वैतकी असिद्धि - यदि यह कहो कि अनेक व्यक्तियोंमें पाया जाने वाला एक अभेद एकत्व एक स्वरूप जाना तो यह बतलावो कि वह एकत्व व्यक्तियोंके आधार रूपमें प्रतिभास होता है, ज्ञानमें आता है या व्यक्तियोंका आधार न करके स्वयं ही केवल एकत्व, ब्रह्म ज्ञात होता है । जिस ब्रह्मकी सिद्धि कर रहे हो वह ब्रह्म अनेक व्यक्तियोंमें पाया जाता है ऐसा मानते हो तो वह ब्रह्म व्यक्तियोंके आधारमें रहता हुआ मालूम होता है या किसी भी व्यक्तिके आधारसे न रहकर स्वतंत्र स्वच्छन्द रहता हुआ मालूम होता है । यदि कहो कि व्यक्तियों आधारमें रहता है वह ब्रह्म, तब तो भेद सिद्ध हो गया, क्योंकि प्रत्येक व्यक्तियोंमें वह ब्रह्म रहा आया । व्यक्ति अधिकरण हैं एकत्व अथवा ब्रह्म आधेय है, जिसे सर्वव्यापी कह रहे हो, तो जो भी यह भेद हुआ और अनेक व्यक्तियोंसे भी भेद हुआ

भेदकी प्रत्यक्षसिद्धता—किन्हीं भी व्यक्तियोंका आधार न करके ब्रह्म अपने आप सर्वत्र मौजूद है यह मानोगे तब तो बीचमें, अन्तरालमें वह ब्रह्म प्रतीत होना चाहिए । एक व्यक्ति यहा बैठा एक दो गज दूर बैठा तो बीचमें यह अन्तर क्यों आ जाता । जब ब्रह्म सर्वव्यापी है तो वह आत्मा गर्वत्र रहना चाहिए । तो इस प्रकार भेद तो प्रत्यक्षके ही विरुद्ध है । जो भीषी ली बान है उसका निषेध करके एक कल्पित अन्वेषणी और ले जाना यह कहाकी बुद्धिमानी है । और, देखिये जितने भी कार्य होते हैं वे सब व्यक्तियोंसे होते हैं, भेदसे या जाति । नहीं होते । जैसे कोई कहे कि यह काम जल्दी कराओ । कैसे कराये ? उसे मनुष्य जानिसे करावो । तो मनुष्य जानि उस कार्यको करेगी क्या ? उसे उसे तो मनुष्य जेगा । तो जो नाम मनुष्योंसे है गा

उम काममे तुमने मनुष्य जातिकी कल्पना की । व्यक्तिकी कल्पना नहीं होती है कल्पना होती है जातिको अर्थक्रिया माने कार्यका होना व्यक्तिसे होता है जातिसे नहीं होता । कोई कहे कि जावो मनभर दूध लावो । कहाँसे लायें ? अरे गौ जातिसे दूध लावो । भला बतलावो गौ जातिसे भी दूध निकलता है क्या ? अरे दूध तो गायोसे निकाला जायगा । तो कोई भी काम हो वह पदार्थसे बनता है, व्यक्तिसे बनता है जातिकी तो सदृशतासे कल्पनाही जाती है । तो इम प्रकार समस्त पदार्थोमे जो एक सत् स्वरूपकी कल्पना की जाती है वह सदृशतासे की जाती है ।

अर्थक्रियासे पदार्थके अस्तित्वकी प्रसिद्धि मँया । चू कि सभी पदार्थ अपना अपना अस्तित्व रखते हैं अतएव अस्तित्वका स्वरूप लेकर एक ऐसी जाति बन गई कि सत् एकस्वरूप है । केवल अस्तित्वमे भेद क्या ? आपके शरीरमे, हाथ पैरमे आपके भीतरके कपाय आदिक भावोमे फर्क है लेकिन कुछ भी होता है है मात्रमे क्या फर्क है ? तो वह है' मात्र जब सब पदार्थोमे एक समान है तो इस सदृशताको लेकर एक सत् स्वरूप माना जा सकता है । प्रत्येक पदार्थकी व्यवस्था जातिमे भी नहीं होती किन्तु परिणामनसे होती है । अर्थ क्रिया अर्थसे होती है । प्रत्येक पदार्थ अपना स्वरूप लिये हुए है, अपने ही प्रदेशमे रहता है, उसका गुण शाश्वत है । वह भी उस पदार्थमे है, उसकी पर्यायें परिणत हंती हैं वे भी उस पदार्थके प्रदेशमे हैं पदार्थसे बाहर पदार्थ का कोई काम नहीं है । परिणामनका ही नाम अर्थक्रिया है । जो परिणामन जितनेमे होना ही पड़े, जितनेसे बाहर कभी न हो वस उसका नाम एक पदार्थ है । पदार्थकी मर्यादाका कारण भी परिणामन है । जैसे मेरे कं धादिक परिणामन मेरे ही प्रदेशमे हो सकते हैं और मेरेसे बाहर एक प्रदेशमात्र भी अन्यत्र नहीं हो सकते, इस कारण यह मैं एक हूँ । इसी प्रकार प्रत्येक पदार्थोमे भी यही बात है । इससे तो पदार्थ ज्ञात होते हैं, पर जातिसे पदार्थकी व्यवस्था नहीं है । जाति कल्पित है, व्यक्ति कल्पित नहीं है ।

सिद्धान्तका मौलिक प्रयोजन यद्यपि ब्रह्माद्वैतवादका प्रयोजन भी यही है कि किसी प्रकार रागद्वेष मंह छूटे, रागद्वेष मोहकी वेदना ही अस्तित्वक विपदा है । जीवोपर और कुछ विपदा नहीं है । ये बाह्य पदार्थ हैं, आज कोई अपने पास है, बल रहे या न रहे, यह जीवोपर कोई विपदाकी बात नहीं है । परपदार्थमे जो मोहभाव बना, अज्ञान बना, रागद्वेष बना यह ही एक विपदा है । इस विपदासे बचना सभी दार्शनिकोने इष्ट माना है । किन्हीने ईश्वरकी कृपापर अपनी विपदाका छूटना माना है तो ईश्वर भक्तिमे ही इस शैलसे तन्मय हते हैं कि हे प्रभो ! तू ही मेरा पिता है रक्षक है । मेरी खबर ले इस प्रकार भक्तिमे लीन होते हैं । यहाँ इस ब्रह्माद्वैत सिद्धान्तमे मोह रागद्वेष दूर करनेका यह उपाय सोचा गया है कि यह मानें कि दुनियामे ये सब पदार्थ कुछ हैं ही नहीं, मादासुप है, इन्द्र-जाल है, जब ये कोई वास्तविक चीज नहीं है तो फिर इनसे रागद्वेष मोह क्यों किदा जायगा ? और, ऐसे इन पदार्थोसे

अपना चित्त हटानेके लिये कुछ तो आश्रय चाहिए जिसमे अपना चित्त लगाये । जो जिसमे उपयोग देनेपर इन बाह्य पदार्थोंसे हमारा उपयोग टूट जाय, ऐसा कोई बताना अवश्य पड़ेगा । यह उपयोग हटने—हटनेका ही काम नहीं करता बल्कि एक दृष्टिमे यो देखिये कि उपयोगका काम हटना नहीं है किन्तु लगना ही है । जिस और यह उपयोग लगः उसका ही नाम है दूसरी जगहसे हटना कहगाया । उपयोगका हटना काम नहीं है, लगना काम है । तो इन भिन्न-भिन्न पदार्थोंसे उपयोग हटाने इसके लिए एक अद्वैत सत्स्वरूप अनिर्वचनीय ब्रह्म है, ऐसे अदभुत, अजानी, अविचल्य पदार्थोंकी और उपयोगको ले गए तो वहाँ उपयोग ले जाकर फिर ये भेदवादके उपयोग न टिक सकेंगे यद्यपि उद्देश्य तो अद्वैतवादका भी उत्तम है' कौन जीव सुख नहीं चाहता ? प्रत्येक जीव सुख चाहता है और जो जितने प्रयत्न करता है वह अपने सुखके लिए करता है, किन्तु बात यह देखना होगा कि जो प्रयत्न किये जा रहे है वे सही है अथवा नहीं है ।

बाह्यके उपयोगमे निर्विकल्प स्थितिकी असंभवता—अब इस प्रसङ्गमे निरखिये—जो सत् नहीं है उसका कुछ भी परिणामन नहीं होता, न मायारूप न परमाथरूप । मैं हूँ ऐसा अपने आपमे अपना निर्णय है, यह मैं निर्विकल्प होना चाहूँ तो कुछ अपने आपमे ही ऐसा परमार्थतत्त्व खोजना होगा कि जिसमे लगनेपर फिर विकल्प सब समाप्त हो जाये । जो अपने आपमे चैतन्य ब्रह्म परम ब्रह्मस्वरूपको निरखा जाय तो खुद ज्ञान हो और खुदके सहजस्वरूपमे मग्न होना चाहे तो यह बात तो चिग सकनेकी बन जाय । लेकिन हम सारे विश्वका ठेका लें, इन सब पदार्थोंका भुल कोई एक ब्रह्म है ऐसा निरखकर हम सारे लोकमे एक ब्रह्म है ऐसा निरखें तो स्वसे दूर ही रहे । चाहे किसी रूपमे तत्त्वको रखें । जब हमारा चित्त हमारा उपयोग हममे न रह सका, बाहर रहा तो ऐसे उपायसे निर्विकल्प स्थितिकी प्राप्ति करना असंभव है । निर्विकल्प स्थिति नहीं बन सकती है ।

यहाँ आत्माद्वैतवादी यह कह रहे हैं कि लोकमे सब कुछ एक ब्रह्म ही है । जो कुछ ये भेद नजर आ रहे है ये सब कल्पित है, मायारूप हैं । तब उनसे पूछा जा रहा है कि यह जो एकत्व है, जो एकाकारता है वह एक व्यक्तिके जाननेके माध्यमसे जाना जा रहा है या समस्त व्यक्तियोंका हम ग्रहण करके जान रहे है कि यह ब्रह्म, यह एकत्व समस्त पदार्थोंमे मौजूद है । यदि कहेंगे कि हम एक व्यक्तिको ग्रहण करके ही इस लोकव्यापी एकत्वको जान जायेंगे तो यह विरोधकी बात है कि हम एक व्यक्तिको ग्रहण करें और सर्वव्यापक एकत्वको जान जायें । एकाकारता तो उसका नाम है कि अनेक व्यक्तियोंमे कुछ एकरूप हो उसे ही कह सकेंगे सर्वव्यापक एक । पर तुम तो एक व्यक्तिको ग्रहण कर रहे तो अनेक व्यक्तियोंमे अनुयायीरूपसे रह सकने वाला कोई एकत्व एक व्यक्तिको ग्रहण करनेसे कैसे जान सकेगा । जैसे एक गीको देखनेसे उसकी एक जातिका ज्ञान नहीं हो सकता क्योंकि गी जातिका अर्थ क्या है कि समस्त गायोंमे

रहने वाला जो एक साहस्य है उसका नाम है गौ जाति । तो एक व्यक्तिका ग्रहण करनेपर हम सर्वव्यापी एकत्वको नहीं जान सकते हैं । यदि कहों कि हम समस्त व्यक्तियोंका ग्रहण करके एकत्वको जान रहे हैं तो यह बात तो सब ठूठ है । समस्त व्यक्तियोंको जान कौन रहा है ? यदि कोई जान जाए तो वह सर्वज्ञ हो गया । तो सकल व्यक्तियोंके जाननेके द्वारसे भी यदि एकत्वकी प्रतीति मानीये तो सभी लोगोंको उसका ग्रहण सम्भव हो जायगा अथवा किसी एकको भी न विदित हो और यो भेद आ जायगा ।

सर्वव्यक्तिगत अभेदकी सिद्धिमें भेदवादकी स्पष्ट झलक - देखिये समस्त व्यक्तियोंमें रहने वाला एकत्व आ गया ना कि व्यक्ति हैं सब और उनकी सदृशता को लेकर एक बन रखी । भेद तो अपने आप ही सिद्ध हो गया । सीधी बात तो यह है कि अनन्त जीव है । सबका अपना-अपना सुख दुःख, समकी जान, सबकी करनी अपनी-अपनी न्यारी है और अपनी-अपनी करनीसे कमाये हुए पुण्य पापके द्वारा इस लोकमें सुख दुःख भोगते हैं, नाना शरीर धारण करते हैं । समस्त जीवोंमें, सबमें पाया जाने वाला एक स्वरूप है चैतन्य । तो पदार्थ जातिकी अपेक्षा सब जीव एक माने गए हैं पर ऐसा नहीं है कि वे सब एक अनुभवमें भी हो । यदि सब कुछ एक मान लिया जाय तो एक जीवको सुख हो तो सभी जीवोंको एक साथ सुख होना चाहिए । किसी एक जीवको दुःख हो तो सब जीवोंको एक साथ दुःख होना चाहिए, किन्तु ऐसा तो है नहीं । कोई जीव सुखी है कोई दुःखी है । जब यह अनुभवभेद है, वे परिणामभेद हैं तो उन सब पदार्थोंमें भी भेद है, वे सब जीव न्यारे-न्यारे हैं ।

एकत्वदर्शनमें आत्मलाभका प्रयोजन - भैया ! स्वभावदृष्टिसे, जातिसे तो सब जीव समान हैं और गमाधिके प्रयोगमें इनका बड़ा आदर किया जाता है । हम सब जीवोंमें एक चैतन्यस्वरूपको निरखे । यह आदर भी इसलिए नहीं किया गया कि तुम सब जीवोंमें चैतन्यस्वरूपको निरखते रहो और अपने आपमें कुछ भी प्रकाश न लाओ । सब जीवोंमें चैतन्यस्वरूपको निरखनेसे, केवल चैतन्यस्वरूप ज्ञानमें रहनेसे उन सब जीवोंका आधार दृष्ट जाता है । और जब सब जीवोंका आधार दृष्ट गया, ज्ञानमें केवल चैतन्यस्वरूप ही प्रतिभासमें आया तो स्वयं तं स्वयं है ही । यह आधार तो कभी छूट ही नहीं सकता । तो निज आधारमें चैतन्यस्वरूपका अनुभव होने लगता है । तो सब जीवोंमें चैतन्यस्वरूप एक जाति है ।

पुद्गलोंका अनन्त व्यक्तित्व - जीवोंकी भांति जितने भी पुद्गल है वे सब भी स्वतंत्र अनन्त हैं । समस्त पुद्गल रूप रस, गन्ध, स्पर्श वाते हैं, वे अपना-अपना पृथक्-पृथक् परिणाम करते हैं । ये देखनेमें जितने स्कन्ध आ रहे हैं वे विशुद्ध पुद्गल नहीं हैं । पुद्गल तो केवल एक अणु-अणु मात्र है । अनेक अणुओंका स्कन्ध हो जाना, मिल जाना यही है स्कन्ध । तो इन स्कन्धोंमें जो एक-एक अणु है उनपर दृष्टि

देम जो, प्रत्येक अणुका परिणामन उम ही का गुदमे है । फिनी भी अणुका परिणामन फिनी दूसरे अणुमे अवना जीवादिफमे नही पढ़ेनता है । यो अनन्न अणु है विन्तु मम-स्त अणुयोमे मूर्तिमत्ताका होना एक ममान है । प्रत्येक अणु रूप, रम, गन्ध, स्पर्श युक्त है । पृथ्वी, जन, अग्नि, वायु, वनस्पति सभीमे ये चार तत्त्व पाये जाते हैं -स्पर्श, रम, गन्ध, वर्ण । प्रत्येक पदार्थ जो मूर्तिमान है, इन मूर्तिकलाको दृष्टिसे एक स्वरूप वाले हैं ।

पदार्थोकी स्वरूपनिष्ठता व प्रमाणस्वरूपकी निर्दोषता—इन विश्वमे जो ६ जातिके पदार्थ पाये जाते हैं—जीव पुद्गल, धर्म, अवर्म, आकाश और काल । इन समन्व पदार्थोको एक सत्व भावान्यकी दृष्टिमे निरखा जाय तो प्रत्येक पदार्थ सत् है । यो जातिकी अपेक्षा महासना निष्ठ होनी है, नेकिन महान्ताने परिणति नहीं हुआ करती । परिणति होती है प्रत्येक पदार्थकी अपने आपमे स्वतन्त्र-स्वतन्त्र । इससे यह सिद्ध है कि पदार्थ अनन्तानन्त हैं । एक ही आत्मा हो और कुछ भी न हो यह बात सिद्ध नहीं होती । उसी कारण प्रमाणका स्वरूप यह विचकूल सही कहा गया कि जो अपूर्व अर्थका निश्चय कराये वह ज्ञान प्रमाण है ता है ।

विविध भेदसिद्धि—यहाँ एक विकल्प यह रखा जा रहा है कि जो यह कह रहे हो कि सारा विश्व एक ब्रह्म है तो यह ब्रह्म नथवा एक व क्या अनेक व्यक्तियोमे रहने वाला है ? यदि वह एकत्व अनेक व्यक्तियोमे रहने वाला है तो प्रथम तो अनेक व्यक्ति ही मान लिये गये, और फिर दूसरी तरह भेद नहीं माननेकी हठ ही करोगे तो यह तो मानना ही पडेगा कि अनेक व्यक्ति हैं आधार और एकत्व है आधेय । इस प्रकार आधार और अ भेद का भेद हो गया और दूसरा भेद यह हो जायगा कि अनेक व्यक्ति तो बन गए विशेषण और एकत्व बन गया विशेष्य, अथवा उन अनेक व्यक्तियोके विशेषणरूपसे यह एकत्व प्रतिभासमान हुआ । यो विशेषण और विशेष्यका भेद बन गया ।

सर्वाभेदकी अपरमार्थता—अब यह बतलावो कि अनेक व्यक्तियोमे रहने वाला एक ब्रह्म अनेक व्यक्तियोसे भिन्न है या अभिन्न है याने अनेक व्यक्तिमे एकमेक है या उनसे ब्रह्म जुदा पदार्थ है ? यदि कहोगे कि उन अनेक व्यक्तियोमे एकमेक है तो इसका मतलब भेद हो ही गया । एकत्व और अनेक व्यक्ति सब अभिन्न हैं तो अनेक व्यक्ति हैं तो ब्रह्म भी अनेक हो गए क्योंकि एक व्यक्ति दूसरे व्यक्तिके साथ अन्वय नहीं रखता । जैसे एक जीव अपने भूत भविष्य वर्तमानकी सब पर्यायोमे अन्वय रखता है अर्थात् उन प्रति परिणतियोमे रहता है इसीप्रकार व्यक्ति प्रतिव्यक्तियोमे नहीं रहता है । तो फिर एक ब्रह्म भी अनेक व्यक्तियोमे कैसे रह जायगा । कोई एक वस्तु यदि सद्भूत है तो अन्यमे नहीं रह सकता है । यदि कहोगे कि यह ब्रह्म उन अनेक परिणतियोसे जुदा है तो फिर नानात्वकी सिद्धि हो गई । वे अनेक व्यक्ति

अच्छी तरह सत् हैं और ब्रह्म भी सत् है तो अनेक पदार्थ हो गए । इस कारण यह मानना युक्त नहीं है कि मारा किञ्च एक ब्रह्म स्वरूप है ।

एक जातिमें अनन्त पदार्थ - भैया ! पदार्थ तो ये सब अनन्तानन्त हैं, भले ही जीव जीवमें, जीव जातिकी अपेक्षा एक आत्मस्वरूप कह लो तो पुद्गल पुद्गलमें, इन भौतिक पदार्थोंमें एक जातिकी अपेक्षा एक मूर्तिपना कह लेना चाहिए । यो जाति की अपेक्षा होते हैं विश्वके छ भेद और व्यक्तियोंकी अपेक्षा ये सब हैं अनन्तानन्त पदार्थ । और, विश्व ही नाम किसका है ? विश्व नाम है सबका । विश्व, सर्व, राकल, अखिल आदि शब्द सब एक ही पर्यायवाची शब्द हैं । सबका जो समूह है उसका ही नाम विश्व रखा गया है । तो यह ही विश्व शब्द सिद्ध कर रहा है कि पदार्थ अनेकानेक है और उनका यह समूह है । यो सब पदार्थ भिन्न-भिन्न अपने नामके स्वरूपमें रहने वाले सिद्ध होते हैं और इस मार्गसे ज्ञान बनाये तो भेदविज्ञान बनता है ।

सर्वकी सर्वविविक्तता - प्रत्येक पदार्थ जुदे-जुदे हैं, एक अणुका किसी दूसरे अणुके साथ भी तादात्म्य नहीं है, चाहे वे एक ही स्कन्धमें बद्ध पड़े हैं । जैसे चौकी यदि सरकाई तो सारे अणु मरक गये । फिर भी प्रत्येक अणुका परिणामन परके स्वरूपमें है भले ही स्कन्ध पदार्थमें कुछ विलक्षण परिणामन होता है लेकिन इसमें वस्तु की स्वरूपसत्ता का विघात नहीं है । प्रत्येक अणु प्रत्येक अन्य पदार्थसे जुदा है । प्रत्येक जीव अन्य प्रत्येक जीवसे और ममस्त पदार्थोंसे जुदा है । इस प्रकार सबसे विविक्त जब केवल अपने आपको निरखा जाता है, केवल इस आत्मतत्त्वका ज्ञान किया जाता है योप इसी कारण आत्मदृष्टिमें विलक्षण आनन्द उत्पन्न होता है । अतएव इसमें रुचि जगती है । रुचि जगने भरकी देर है फिर यह आत्मा पू कि धुन वाला है तो फिर रुचि के द्वारा अपना कार्य बना लेता है । यो पदार्थोंके नाना माननेपर भेदविज्ञान बनता है और उन भेदविज्ञानके प्रतापसे ग्रहण किया गया, ज्ञानमें लिया गया जो आत्मस्वरूप है, यह जीव उन आत्मस्वरूपमें मग्न हो जाता है, तो एक इस आत्ममग्नताके लिए पदार्थके नानात्वका विरोध करना और एक ब्रह्ममात्र आत्ममात्रका सिद्धान्त बनाना युक्त नहीं बैठता ।

अनुगत और व्यावृत्त प्रत्यय होनेके कारण अभेद व भेद दोनोंकी सिद्धि- और भी सुनिये । सारे विश्वमें एक ब्रह्म माननेकी, एकत्वकी कल्पना करनेकी बात इसी कारण तो उठी कि ममस्त पदार्थोंमें अनुगत प्रत्यय होता है कि यह है, यह भी है, तो ममस्त पदार्थोंमें जो एक साधारण धर्मका ज्ञान हुआ उस प्रत्ययका जनक होने से यदि उन ममस्त व्यक्तियोंमें एकत्वकी कल्पना करते हो तो जैसे अनुगत प्रत्यय होता है सबसे जो मीरूद है ऐसा एक निर्णय होकर तो व्यावृत्तिका प्रत्यय भी होता है । यह आत्मा धाम है, स्वतंत्र है, जुदा है इस प्रकार व्यावृत्त प्रत्यय भी होता है । यह है मीरूद नहीं है, जोती है मीरूद नहीं है ऐसा व्यावृत्त प्रत्यय भी होता है ।

तो व्यावृत्त प्रत्ययका जनक होनेसे नानात्व क्यों नहीं मान लिया जाता। यदि सर्व पदार्थोंमें एक साधारण धर्म देखकर एकत्वका कल्पना करते हो तो सगस्त पदार्थोंमें एक प्रतिविशिष्ट धर्म निरखकर नानात्वको क्यों नहीं मानते हो ? और, फिर भैया ! देखो एकत्व तो नानात्वकी सिद्धि किए बिना नहीं बनता। जैसे कि नानात्व किसी हद तक एकत्वको माने बिना नहीं बनता। यह तो बहुत कुछ सम्भव है कि एकत्वको गौण करके नानात्वको हम जाना करें पर नानात्वका निवेश करके एकत्व नहीं ज्ञानमें आ सकता इस कारण यह सगत ही है कि समस्त वस्तु भिन्न-भिन्न अपना-अपना स्वरूप लिए हुए हैं।

स्वैकत्वदर्शनका लाभ प्रत्येक जीव अपने ही परिणामसे अपना बंधन बनाता है और अपने ही परिणामसे अपनी मुक्ति बनाता है। हा मुक्तिका मार्ग यह जरूर है कि अपने आपमें अपना सहज स्वरूप दिख जाय। किसी परकी इसमें प्रयत्न नहीं करना है, वह अनाविसे अपनेमें है, स्वभावभूत है, अपना परमार्थप्राणभूत है, सा चैतन्यस्वरूप दिखे तो उस अविशिष्ट चैतन्यस्वरूप, निरखनेसे एक निर्विकलता दशा होनी है। बजाय इसके कि तिर्यकरूपसे देकर हम अविशिष्टपना देखें अर्थात् इन सब व्यक्तियोंपर नजर दे देकर फिर हम इसमें कोई धर्म देखें बजाय इसके अपने आपकी समस्त परिणतियोंमें हम कोई एकपना देखें तो यह हमारे लिए लाभकर होगा। तिर्यक सामान्य और ऊर्ध्वतासामान्य ये दो तरहके सामान्य होते हैं। ये कल्याणके लिए हैं। बहुत अधिक जानने योग्य तत्त्व हैं, ध्यानमें सुनियेगा।

तिर्यक्सामान्य व ऊर्ध्वतासामान्यका विवरण—जै सब मनुष्य बँटे हैं, सभी वर्गके बँटे हैं तो इन प्रत्येक मनुष्योंमें मनुष्यपना पाया जा रहा है यो एक मनुष्यत्व हुआ। मनुष्य हैं हजारों लाखों और उनमें मनुष्यत्व एक अविशिष्ट है अर्थात् सामान्यरूप है। एक तो यो एक मनुष्य, व निरखना यह तो है तिर्यक्सामान्यका उदाहरण और एक यो कि हम ही एक मनुष्य हैं, अन्य मनुष्योंपर दृष्टि न देकर हम अपने आपमें यह देखें कि यह मैं बालक था, फिर किशोर हुआ, फिर जवान हुआ, अब बूढ़ा हुआ, इस तरह सर्वत्रमें मनुष्य ही मनुष्य रहा। जन्मसे लेकर अन्तिम अवस्था तक प्रत्येक दिन प्रत्येक समयमें और उन-उः समयोंमें जय-जय मैं जो-जो मनुष्य हूँ उस-उसके अनुरूप जुदी-जुदी परिणतियाँ हुईं। जब मैं बालक था तो किमीकी परवाह न रखता था, एक बालककी जो स्थितियाँ होती हैं उनमें रहता था। जवान होने पर अन्यरूप परिणतियाँ बनीं। बृद्ध होनेपर अन्य परिणतियाँ बनीं। तो यहाँ सर्वत्र मैं अनिदिन, प्रतिक्षण मनुष्य रहा, उन सब मनुष्योंमें मनुष्यत्व तो एक है। यह है ऊर्ध्वता सामान्यका दृष्टान्त। और, अनेक मनुष्योंमें एक मनुष्यत्व देना यह है तिर्यक सामान्यका दृष्टान्त।

ग्रह तत्वाद व सम्यक् रागाधिमागमें अन्तर ग्रहणनगरमें और मन्मथके

इस समाधि मार्गमें यह अन्तर है जब कि अद्वैतवाद भिन्न-भिन्न जगह पडे हुए अनेक पदार्थोंमें एकत्व खोजता है और उस एकत्वका आदर करता है। इतना अधिक आदर करता है कि फिर यह कल्पना कर लेता है कि पदार्थ सद्भूत ही नहीं है। इसकी सत्ता का भी लोप कर देता है जबकि स्याद्वादका यह समाधिमार्ग एक ही जीवकी अनेक परिणतियोंमें अन्वयरूपसे रहने वाला जो एक जीव वस्तु है, चैतन्यस्वरूप है, उसका सादर करता है और इतना अधिक आदर करता है कि उस चैतन्यस्वरूपमें ऐसा मग्न बन जाता कि यह मैं हूँ, इस प्रकारका भी विकल्प समाप्त हो जाता है। यह है अद्वैतवाद और स्याद्वादके समाधिमार्गका अन्तर। अब फिरसे अद्वैत और द्वैतकी बात सुनिये

एकत्वका नानात्वसे अविनाभाव होनेसे भी भेदकी सिद्धि - अद्वैत सिद्धान्तमें यह सिद्ध करनेका प्रयास किया है कि विश्वमें जितने भी जो कुछ पदार्थ हैं उन सब पदार्थोंमें केवल एक एकत्व, एक आत्मत्व ही परमार्थ सत् है और ये सब जो दृश्यमान नाना पदार्थ हैं वे असत् है, इसपर आचार्यदेव एक अनुमान बना कर यह सिद्ध कर रहे हैं कि एकत्व नियमसे नानात्वका अविनाभावी होता है। जिस एकत्वको आप सिद्ध करना चाहते हैं वह विवादास्पद एकत्व परमार्थभूत नानापनका अविनाभावी ही होता है क्योंकि एकान्तसे एकत्वकी उपलब्धि नहीं होती है। जैसे घट सकोरा मटका आदि मिट्टीके वर्तन है, उन घट आदिकके भेदसे अविनाभूत मिट्टी द्रव्य है तो उन सब घटोंमें जो इस मिट्टीके रूपसे एकत्व निरखता है सब ही मिट्टी है तो वह एकत्व घट आदिक उन अनेक वर्तनोंमें अविनाभूत है। नानापनोसे सम्बद्ध है। क्या उन घट आदिक वर्तनोंको छोड़कर मिट्टी अलग वस्तु है? इसीप्रकार इन सब दृश्यमान अनेक पदार्थोंको छोड़कर उन पदार्थोंका सत्त्व क्या कहीं अलग रखा हुआ है? यह एकत्व नानात्वका ही अविनाभावी है इस कारण न तो एक व्यक्तिगत होकर यह एकत्व प्रतीत होता है और न अनेक व्यक्तिगत होकर यह एकत्व प्रतीत होता है अर्थात् यह ब्रह्म न तो एक व्यक्तिमें नजर आता और न नाना व्यक्तियोंमें सिद्ध होता है। शायद यह कहो कि हम न एक व्यक्तिकी बात करते हैं न अनेककी, किन्तु व्यक्ति मात्रमें वह एक ब्रह्मस्वरूप है तो व्यक्तिमात्र एक अनेक व्यक्तिको छोड़कर और कुछ चीज ही नहीं है।

स्वरूपके अवधारणमें अन्यकी अपेक्षाका अभाव - प्रत्येक जीवजुदा जुदा है। प्रत्येक आत्मावोका परिणामन कर्तृत्व भोक्तृत्व अनुभवन सब कुछ उनका अपना अपना है। केवल एक सब आत्मावोमें जो एक समान स्वरूप पाया जाता है उस एक समान स्वरूपको निरखकर सब जीवोंको केवल एक ही कह देना यह तो युक्ति सङ्गत नहीं है। और, जो अद्वैतवादियोंने कहा था कि ये पदार्थ जो न्यारे-न्यारे नजर आ रहे हैं ये तो कल्पनासे नजर आते हैं, प्रत्यक्षसे तो जब देखा तुरन्त एक अस्तित्व समझमें आया बादमें फिर कल्पना बनी, यह चीज़ी है, यह पुस्तक है, यह दरी है, ये कल्प-



नाओके विषयभूत होकर यह भेद बना है जो कि अन्यकी अपेक्षा रखता है। तो भेद अन्यकी अपेक्षा रखनेके कारण कल्पनाके विषय है, वास्तविक नहीं है ऐसा जो कहा वह भी केवल कथन मात्र है। क्योंकि तुम तो कहते हो कि अन्यकी अपेक्षासे एकत्व की कल्पना हुई। ब्रह्मवादी यह कहते हैं कि ये जो पदार्थ भिन्न-भिन्न नजर आते हैं ये अन्यकी अपेक्षा रखकर नजर आ रहे हैं लेकिन बात यह है कि इन सब पदार्थोंमें जो एकत्वको सोचा जा रहा है उस एक वही अपेक्षा रखकर सोचा जा रहा है।

जातिरूप एकत्वमें ही अन्यापेक्षता जैसे गाय-गाय सब भिन्न-भिन्न है पीली हो, नीली हो, धुन्डी हो, काली हो, बिना पूछकी हो, लम्बी पूछकी हो समस्त गायें ये सब भिन्न-भिन्न हैं। अब उन समस्त गायोंमें हम एक गी जातिकी कल्पना करें तो उन समस्त गायोंकी अपेक्षा रखकर की जाती है। जो समस्त गायोंमें रहे ऐसा जो स्वयं है उसका नाम है गी जाति। तो गी जातिने अन्यकी अपेक्षा रखी, उन सड़ी हुई समस्त गायोंने अन्यकी अपेक्षा नहीं रखी। वे तो अपने आप सड़ी हैं। अब उन सबमें जो एक गीत्वकी कल्पना करें तो वह एकत्व अन्यकी अपेक्षासे कल्पित हुआ। जैसे सेनामें अनेक डिवीजन होते हैं, मान लो १० सिपाहियोंका एक छोटा मण्डल। ऐसे-ऐसे १० मण्डलका एक महामण्डल, ऐसे-ऐसे १०० महामण्डलका एक डिवीजन। कौसी ही व्यस्त्या बनाये तो ये जो डिवीजन बने हैं ये कल्पनासे बने हैं या एक एक जो सिपाही है वे कल्पनासे बने हैं? एक-एक सिपाहीका अस्तित्व कल्पनामें नहीं बनता, किन्तु उन सिपाहियोंमें जो एक मण्डल सोचा गया वस कल्पनासे बना।

जातिकृत एकत्वमें अन्यापेक्षताके समर्थनपूर्वक व्यक्तिस्वातन्त्र्यकी भिन्नि जैसे चार पैसैका एक आना होता है, १६ आनेका एक रुपया होता है, १०० रुपयैका एक सैंकडा होता है तो रुपया आना ये कल्पनाके विषय है या एक-एक पैसा कल्पनाका विषय है? एक-एक पैसा तो सही भावनेमें साफ-साफ है। अब उनमें यह कल्पना की कि चार पैसैका एक आना होता है तो यह कल्पनाका विषय हो गया तो जो मूलमें एक एकत्व होता है, जो कुछ भी एक अविभाज्य पदार्थ होता है वह तो कल्पित नहीं है किन्तु उनके समूहमें कुछ जाति समझना यह कल्पित है। तभी तो आज कल आना मिट गए क्योंकि यह कल्पनाकी चीज थी, पर पैसा नहीं मिटा। भले ही पैसैका छोटा पैसा बना दिया और चाहे उस पैसैका नाम बदलकर और कुछ नाम रखलें, किन्तु मूलभूत जो एक है कुछ भी वह कल्पित नहीं है, उसे मानकर ही आगे चलना होगा। इस तरह एकत्व तो अन्यकी अपेक्षा रखनेसे कल्पनाका विषय है, पर यह प्रतिभ्यक्ति नानापन यह कल्पनाका विषय नहीं है क्योंकि एकत्व अनेक व्यक्तियोंके अविकरणसे होता है और भेद प्रनिव्यक्तियोंके स्वरूप हैं, वे प्रत्यक्षसे ज्ञात होते हैं। देखते ही सब चटाई, दरी इत्यादि जुदे-जुदे प्रतिभास होते हैं।

स्वरूपके अवधारणमें अन्यापेक्षाका अभाव यदि अन्यकी अपेक्षासे कल्पित ज्ञान बनाकर अनुयायी रूपसे व्यवहार करते हों अर्थात् जो सबसे रहे वह एक

सद्ब्रह्म है इसप्रकार अनुयायी अपने कल्पना करते हो तो भेद भी प्रत्यक्षसे मीघा जाना जाकर फिर अन्यकी अपेक्षा रखकर विकल्पज्ञानसे व्यावृत्तिरूपमें परिज्ञात करे। जैसे कि जो एक रावमें रहता है वह एक ब्रह्मस्वरूप है ऐसी कल्पना करके तुम एकत्व मानते हो और अद्भुतप्रत्यय याने सबमें रहने वाला है ऐना ज्ञान करते हो ऐसे ही यह उसमें पृथक् है यह इसमें पृथक् है यो निरखकर व्यावृत्त प्रत्यय मान लो, प्रथम तो बिना ही कल्पनाके ये सब पदार्थ प्रतिव्यक्ति एक-एक जुदा जुदा जाने गये। अब हटने की कल्पना हम बना लें। यह आत्मा उसमें हटा हुआ है यह आत्मा इससे न्यारा है ऐसे हटावकी जुदाई देखनेमें अन्यकी अपेक्षा होती है पर अस्तित्वमें अन्यकी अपेक्षा नहीं है जैसे ये सौ मनुष्य बैठे हैं, प्रत्येक मनुष्य का अस्तित्व किसी दूसरेकी अपेक्षा नहीं है। ये ६६ हैं तब यह एक है ऐसा नहीं है। ६६ चने जायें तो क्या एक आदमी का भी आधा हो जायगा ? तो जैसे वे प्रत्येक मनुष्य अपना-अपना अस्तित्व रखते हैं, उसमें कल्पनाकी बात नहीं है, पर जब यो देखने लगें कि हमसे ये न्यारे हैं, यह चीज यो जुदा है यह यो जुदा है यो तो अन्यकी अपेक्षा व्यवहार किया है, पर पदार्थ का अस्तित्व अन्यकी अपेक्षा नहीं रखता है। तो इस कारण यह क ना अुक्त है कि अन्यकी अपेक्षासे कल्पनासे हमने नानापन देखा।

भेदकी कल्पनाके स्वरूपमें छ विकल्प अब यह भी बतावो कि कल्पना का अर्थ क्या है ? जिस कल्पनामें तुम पदार्थका भेद बताते हो वे पदार्थ जुदे-जुदे हैं ऐसा कल्पनासे ही ज्ञात होता है तो उस कल्पनाका स्वरूप क्या है ? क्या कल्पना इस का नाम है कि स्मरणके बादमें ज्ञान हुआ ? क्या कल्पना इसका नाम है कि शब्दोंके आकारमें ज्ञान अनुबद्ध है ? जैसे जब हम कल्पनाएँ उठाते हैं तो भीतरमें शब्द और वाक्योंके अर्थ बनते हैं। क्या कल्पना इसका नाम है कि वह शब्दोंके द्वारा गृहित है ? अथवा क्या जाति आदिकका उल्लेख कर देनेका काम कल्पना है ? अथवा जो सत् पदार्थ हैं, हैं ही नहीं उनका विषय करना क्या उसका नाम कल्पना है ? जैसे कि माता अपने बच्चेको डरानेके लिए हीवा-हीवा कहाँ करती है तो उस हीवाको क्या किसीने देखा है ? उसके किन्ने हाथ पैर होते हैं कैसा मुल होता है ? अगे हीवा कोई चीज ही नहीं है, वह तो एक कल्पनाकी बात है तो चीज कुछ भी नहीं है और उसका विषय करके जाने इसका नाम कल्पना है क्या ? अथवा अन्य पदार्थकी अपेक्षासे पदार्थके स्वरूपका निश्चय करना इसका नाम कल्पना है क्या जैसे बहुत ही मोटेरूपमें शीघ्रतासे लोग यो कहते हैं कि जो चने फिरे साथे पिये उसका नाम जीव है तो क्या जीवता गही स्वरूप है ? हे तो नहीं, लेकिन एक शरीरकी अपेक्षा रखकर जीवके स्वरूपका निश्चय कराया गया है। जो चलता फिरता है, जो खाता पीता है वह जीव है। तो अन्यकी अपेक्षा रखकर अन्यके स्वरूपका निश्चय करना क्या इनका नाम कल्पना है ? अथवा केवल उनपर भाषा का नाम कल्पना है ? यो कल्पना का स्वरूप ६ विकल्पोंमें पूरा गया है।

ज्ञानका स्मरणके अनन्तर होनेरूप कल्पनाकी मीमासा—उनमेसे प्रथम विकल्प है कि स्मरणके बाद ज्ञानके होनेका नाम कल्पना है यह तो युक्त नहीं है क्या कि स्मरणके बाद अभेदज्ञान भी हुआ करता है । जैसे स्मरणके बाद ये नांना पदार्थ ज्ञात हुआ करते हैं इसी प्रकार स्मरणके बाद अभेद भी ज्ञात होता है । वल्कि नाना नाना पदार्थोंके ज्ञान करनेमे स्मरणकी आवश्यकता नहीं पडती । जैसा सामने है तैसा जान लिया, लो इन समस्त गायोंका गोत्व जाति एक है इसप्रकारके एकत्वका ज्ञान करनेके लिए स्मरणकी जरूरत पडती है । तो स्मरणके अनन्तर ज्ञानके होनेका नाम कल्पना नहीं कह सकते । अन्यथा तुम्हारा यह अभेद भी कल्पनाका विषय बन जायगा ।

शब्दाकारानुविद्धतारूप कल्पनाकी मीमासा—यह भी नहीं कह सकते कि जो ज्ञान शब्दकी रचनाओंसे रचा गया हो उसका नाम कल्पना है क्योंकि ज्ञान जुदी चीज है । ज्ञान शब्दो द्वारा रचा गया नहीं है । जब कभी भी किसी पदार्थका ज्ञान करना हो तो शब्द रचना भी नहीं करते और सामान्यरूपसे ज्ञान हो जाता है । ऐसा भी नहीं है कि यह सारा भेद प्रतिभास शब्दपूर्वक होता हो, क्योंकि शब्दोंके अभावमे भी भेद प्रतिभास होता है । जैसे बहुत रंग विरगे फूलोंका बाग है और ऐसे फूल हैं कि एक ही फूलमे ७-७ तरहके रङ्ग पाये जाते हैं और यो नाना प्रकारके फूल हैं उनपर-दृष्टि डालते ही हमे ज्ञान तो सब हो जाता है मगर जितना ज्ञान होता है जिस-जिस पदार्थका ज्ञान होता है उस-उस पदार्थके सम्बन्धमे शब्द रचना नहीं बनती । यो अनेक बार ऐसा होता है और जो अनुभवात्मक ज्ञान है उसमे तो शब्द-रचनाका सवाल ही नहीं है । यो शब्दरचनाके अभावमे भी भेद प्रतिभास होता है । इस कारण यदि शब्दानुविद्धताके कारण कल्पना मानेंगे तो अभेदका जब हम ज्ञान करते हैं तो वहाँ भी शब्दरचना होती है । सो यो अभेद, एकत्व भी कल्पनाका विषय हो जायगा । जैसे हम जुदे जुदे मनुष्योंको जान रहे हो तो उस ज्ञानमे हमारे अन्तरमे शब्द उठते हैं तो इन मनुष्योंमे एक मनुष्यत्व है ऐसा हम अभेद जानेंगे तो उस जानने के साथ भी शब्द उठ सकते हैं और प्राय उठा करते हैं तो वह भी एक कल्पनाका विषय बन जायगा ।

- पदार्थोंके अस्तित्वकी व्यवस्था—भैया ! न तो भेद प्रतिभासमें स्मरण-अन्तरभावित्वका नियम है और न शब्दानुविद्धताका नियम है, इससे इस भेद प्रतिभास को कल्पनाकी चीज न मानें । ये सबके सब जुदे हैं, अपनी करनी करते हैं, भरनी भोगते हैं सबका अस्तित्व न्यारा-न्यारा है, सबसे मेरा स्वरूप न्यारा है, इन सबसे अपनेको न्यारा निरख लें । अपनेमे जितनी भी परिणतियाँ होती हैं उनमे भी न्यारा अपने सहज शाश्वत चैनन्यस्वरूपको निरख लें । इस प्रकार इस चित्स्वरूपमे अपनेपर तो सर्वविकृत एकत्वके ज्ञानमे तो कल्याण है, किन्तु समस्त पदार्थोंका एकत्व निरख कर एक कल्पना करें उसमे हमारा कल्याण नहीं है ।

ज्ञानकी शब्दाकारानुविद्धताके कारण कल्पना मञ्जीकार करनेपर सदा कल्पनाकी उद्भूतिका प्रसङ्ग — अद्वैतवादने यह कहा था कि जो कुछ ये सब जुदे-पदार्थ प्रतीत होते हैं वे सब कल्पनासे मालूम हं ने है, परमार्थसे तो तत्त्व एक ब्रह्म ही है, आत्मस्वरूप ही है । उसके उत्तरमें यह पूछा गया था कि कल्पनाका अर्थ क्या है? क्या कल्पनाका स्वरूप यह है कि शब्दसे रचा हुआ ज्ञान होना । किसी भी ज्ञानमें शब्द रचे ही जाते ही ऐसा नियम तो नहीं है । यदि यह कहो कि जितने भी सब भेदप्रतिभास होते हैं वे शब्दपूर्वक होते हैं । मन्तरमें ये शब्द उठते हैं भीट, दरी, घड़ी आदि तो ये भिन्न-भिन्न मालूम होने लगते हैं । जो शब्दसे उत्पन्न हु कर भेदप्रतिभास होनेका नाम कल्पना है अर्थात् जितने भी ये विकल्प होते हैं वे शब्दपूर्वक होते हैं । शब्द उनके कारण हैं और जुदे-जुदे पदार्थ मालूम होना यह कार्य है । यह बात जो युक्त नहीं है कि यदि समस्त विकल्पोका कारण शब्द होता तो शब्द तो नित्य है, सदा ही रहता है इस अद्वैतवादके सिद्धान्तमें तो सदैव विकल्प होते रहना चाहिए । किन्तु, कहीं-कहीं ज्ञान तो ही जाता है किन्तु शब्द नहीं उठा करते इस कारण शब्दपूर्वक भेदप्रतिभास हे ता हो यह बात युक्त नहीं है ।

शब्द और भेदप्रतिभासकी कार्यकारणताका दो विकल्पोमें प्रश्न — अथवा मान भी लो कि शब्दसे भेद प्रतिभास हुआ है अथवा शब्दका और विकल्पका कार्यकारण भाव है तो क्या उसका यह अर्थ है कि शब्दसे भेदप्रतिभास हुआ या भेद-प्रतिभाससे शब्द बना । यहाँ दो प्रश्न जो पूछे जा रहे हैं कि भीट में भीट चौकी आदिक शब्द उठे तब ये पदार्थ भिन्न-भिन्न जाने गये या पदार्थ भिन्न-भिन्न जानें जाते हैं तब मन्तरमें उस प्रकारके भिन्न-भिन्न शब्द उठते हैं । ये दो प्रश्न किये गए । यदि यह कहो कि शब्दसे भेदका प्रतिभास होता है तो क्या इसका यह तात्पर्य है कि शब्द से ही भिन्न-भिन्न बात मालूम होती है या यह तात्पर्य है कि शब्दसे भिन्न-भिन्न बात मालूम होती ही है नियम कहाँ लगा है ? शब्दके साथ नियम है या भेदप्रतिभासके साथ एकाकार है ? यदि कहो कि शब्दसे ही भेदप्रतिभास होता है तो प्रथम ही प्रथम आखें खोलनेके बाद जब कभी चित्र विचित्र, नक्शेका या फूलोका जन् होता है तो वहाँ फिर भेदप्रतिभास न होना चाहिए, किन्तु होता तो है, उस समय - जो - नाना - चित्रित नक्शा अथवा वाग देखा गया है, तो देखनेके साथ भेद तो मालूम हो गया, पर शब्द भीतरमें नहीं उठे । तो शब्दसे ही भेदप्रतिभास होता है ऐसा जो तुम्हारा हठ है वह सिद्ध नहीं होता, शब्द न उठे तो भेदप्रतिभास नहीं होता, ऐसी बात होती तो चित्रपट आदिकमें भेदप्रतिभास न होना चाहिए ।

ज्ञानके पश्चात् शब्दोत्पत्ति होनेसे, ज्ञानकी शब्दपूर्वकताका अभाव — और भी देखिये किसी पदार्थको जिस समय-हम निविकल्प रूपसे जानते हैं तो उस पदार्थके जाननेकी कितनी देर बाद शब्द उठ करे है । यद्यपि कुछ ज्यादा अन्तर

नही मानूँ होता, एक उमकी धुन लगनेके कारण भिन्नु पदार्थका ज्ञान करनेके बाद फिर होता है सकेतका स्मरण, उमके बाद होती है कहनेकी इच्छा, उसके बाद बनना है प्रयत्न और उसके बाद तानु थोठ जिह्वा आदिफ टन सबका होना है हलन चलन तब जाकर शब्द उत्पन्न होते हैं । तो पदार्थके ज्ञानके बाद शब्द हुआ करते हैं । लोगों को एक कल्पना की धुन और अभ्यास बनाये रहनेके कारण यह अन्तर शीघ्र विदित नहीं होता किन्तु दुक्तिपूर्वक समझ लो, ज्ञान करनेके बाद जब तक उस पदार्थके सकेत का स्मरण न होगा और फिर कहनेकी इच्छा न जगेगी तो प्रयत्न और तानु आदिक के व्यापार न बनेये देरा लो, सोच लो ज्ञानकी उद्भूतिके बाद इतने विलम्बसे तो शब्दोत्पत्ति होती है और नुम कहते हो कि शब्दसे ही यह भेदप्रतिभास होता है इस कारण यह कहना ठीक नहीं है कि शब्दसे ही ये समस्त पदार्थ जुदे-भुदे मालूम होते हैं ।

शब्दसे भेदप्रतिभासकी असिद्धि—प्रसङ्ग यह चल रहा है कि ये सब जुदी-जुदी चीजें ज्ञात होती हैं ये क्यों ज्ञात होती हैं ? यदि एक ही ब्रह्म माना जाय तो ये सब पदार्थ न्यारे-न्यारे अपने ज्ञानमे क्यों आते हैं । इसके उत्तरमे शङ्काकारने यह कहा था कि शब्द उठते हैं अन्तरमे ये भीट, चटाई, दरी आदि ये शब्द भीतरमें जगनेके कारण भिन्न-भिन्न ज्ञात होते हैं । तो भला संचो तो सही कि ज्ञान पहिले होता है या शब्द पहिले उठते हैं ? खूब विचार करनेपर यह उत्तर मिलेगा कि ज्ञान पहिले जगता है, फिर उसके सकेतका ख्याल होता, उस प्रकारके बोलनेका भाव होता तब ये शब्द उठते हैं । इस कारण यह कहना अयुक्त है कि शब्दसे ही यह भेद प्रतिभास होता है ।

शब्दसे भेदप्रतिभासकी अनिवार्यताकी असिद्धि—यदि यह कहो कि हम तो यह मानते हैं कि शब्दसे भेदप्रतिभास होता ही है तो देखिये इन दो विकल्पोमे कितना अन्तर है । पहिले विकल्पमे तो शब्द पहिले हुआ और ज्ञान पीछे हुआ यह सिद्ध किया था शङ्काकारने । इन विकल्पोमे पहिले पीछेकी बात कुछ नहीं रखना है । यहाँ शब्द आते हैं तो भेदप्रतिभास होता ही है और बिना शब्दके वह प्रतिभास होता ही है, पर बिना शब्दके जो प्रतिभास होता है वह एक स्वरूप होता है ऐसा अभिप्राय रखकर इस विकल्पमे यह कहा कि शब्दसे भिन्न-भिन्न चीजें ज्ञात होती ही हैं । हम दरी, चौकी ऐसे न्यारे-न्यारे शब्द भीतरमे उठायें तो उनके कारण ये भिन्न-भिन्न जचते ही हैं । इस विकल्पमे उसके उत्तरमे यह कहा जा रहा है कि शब्दसे यदि भेद-प्रतिभास होता ही है तो तुम जो यह बोल रहे हो कि एक ही ब्रह्म स्वरूप है तो इन शब्दोसे भी भिन्न-भिन्न ज्ञान होता कि नहीं, भेदप्रतिभास होता या नहीं ? होता है, क्योंकि शब्दसे तुम भेदप्रतिभास होनेका नियम मानते ही हो तब तुम्हारे आगमसे एकत्वका ज्ञान नहीं हुआ । नानापनका ज्ञान हो गया, नहीं तो गुमसुम बैठो । अगर कुछ बोलोगे तो भेद सिद्ध हो जायगा । तुम अपने शास्त्रकी बात बतावोगे तो शब्द ही

तो बोलेंगे अथवा उन अक्षरोंके रूपमें शब्द ही तो आये । और शब्दसे तुमने भेद प्रति-  
भासका नियम कर लिया तो फिर प्रागमसे भी एक ब्रह्मस्वरूपकी सिद्धि नहीं होनी है ।

यदि यह कहो कि शब्दसे भेदप्रतिभास नहीं होता, किन्तु भेदप्रतिभाससे शब्द  
होता है, भिन्न-भिन्न जुदे-जुदे पदार्थका ज्ञान होता है तो उससे शब्दकी उत्पत्ति होती  
है तो इसमें अन्वयान्वाश्रय दोष हो गया । शब्द उठे तो भेदप्रतिभास जगे, भेदप्रतिभास  
वने तो शब्द उत्पन्न हो । इसकारण शब्दके आकारसे यह ज्ञान बीधा हुआ है ऐसा  
कल्पनाका लक्षण करना ठीक नहीं है ।

जात्यादिके उल्लेखरूप कल्पनाकी मीमांसा — क्या कल्पनाका यह लक्षण  
है कि जिसमें जाति आदिकका उल्लेख हो सो कल्पना है ? जैसे यह घडा है, यह घडी  
है, यह चौकी है इस प्रकारकी जातिका उल्लेख करके जो ज्ञान बनता है उसका नाम  
कल्पना है क्या तुम्हारा यह मन्त्रव्य है ? यदि जाति आदिकके उल्लेखका नाम कल्पना  
रख लिया जाय और उस कल्पनासे भेदका प्रतिभास होता है यो माना जाय तो अभेद  
ज्ञानमें भी कल्पना ही बनेगी । जैसे घट पट आदिक इन आवांतर जातियोंका उल्लेख  
करनेसे कल्पना मान ली है तो समस्त पदार्थोंमें एक सत् यह भी तो जाति हुआ । उस  
जातिसे कल्पना बन वैठी । तो अभेदज्ञान भी कल्पनाका विषय हो गया इस कारण  
यह भी तुम्हारा पक्ष ठीक नहीं है कि जिसके जाति आदिकका उल्लेख हो उसे कल्पना  
कहते हैं । इस पक्षसे तो तुम्हारे ही सिद्धान्तका घात हो जाता है ।

असत् अर्थके विषय करने रूप कल्पनाकी मीमांसा — क्या कल्पना इस  
का नाम है कि असत् अर्थका विषय करे, जो नहीं है ऐसे असत् अर्थ को जाने उसका  
नाम कल्पना है क्या यह कल्पनाका अर्थ है ? यह तो एकदम अयुक्त है । क्योंकि, असत्  
अर्थ तो वह एक सत्स्वरूप ब्रह्म है जिसके नाना पदार्थोंमें साधारण धर्म देखकर  
कल्पना किया गया है किन्तु यह भेदप्रतिभास पदार्थ जुदे-जुदे ज्ञानमें आ रहे हैं यह तो  
एकदम सत्य है, वस्तुभूत है और अर्थकार्य भी उत्पन्न होता है । देखिये काम जो निक-  
लेगा वह वस्तुसे निकलेगा प्रवस्तुसे न निकलेगा कोई कहे कि तुमको अमुक रोग है तो  
अच्छा देखो आकाशकी पत्तीको व धुवाकी छालको गधेके सींगसे रगड़कर पी लेना तो  
तुम्हारा रोग अच्छा हो जायगा । अरे भाई न तो गधेके सींग होते, न आकाशके पत्ते  
होते और न धुवाकी छाल होती पर ऐसा कोई कहे तो उसका अर्थ है असत् अर्थको  
विषय किया । इस प्रकार जो यहाँ भिन्न-भिन्न चीज जानते हैं क्या यह भी असत् अर्थ  
का विषय करता है ।

सर्वथा असत् अर्थमें व्यवहारका भी अभाव—जो असत् अर्थ होता है  
उससे काम नहीं बनता है । गधेकी सींग, धुवाकी छाल आदिसे कोई काम भी बनता  
है क्या ? अरे जो चीज है नहीं उसका नाम भी नहीं रखा जा सकता । यहाँ तो नाम

भी इमलिए रख रहे हैं कि छाल कुछ होती ही तो है, दुवा कुछ होता ही तो है, दुवा के छाल नहीं है पर न्यारे-न्यारे दो पदार्थ तो हैं, सत् है तब उसका नाम भी है। अटपट कोई नाम जोड़ दे यह हुई भूल। तो सर्वथा जो असत् अर्थ है उसका तो नाम तक भी नहीं होता। अर्थ कार्य होनेकी बात तो दूर रहो। तो जिससे काम होता है, अर्थकी क्रिया होती है, परिणामन बनता है उसे तुम असत् अर्थ कहते हो यह ता असत्य अदुक्त है। वस्तुमते तत्त्व अर्थ ही लोगोको प्रतिभासमे आता है इस कारण यह विकल्प भी ठीक नहीं कि असत् अर्थको विपर्यय करनीं हैं कल्पना और उस कल्पनासे जाने जाते हैं ये समस्त भिन्न-भिन्न पदार्थ। अतएव यह सबे मिथ्या है और एक वहा ही सत्य है, ऐसा कहना सिद्ध नहीं होता।

अन्यापेक्षासे स्वरूपके अवधारण करने रूप कल्पनाकी मीमासा अब कल्पनाके स्वरूपके बारेमे यह ५ वा विकल्प पूछा जा रहा है। क्या कल्पनाका यह अर्थ है कि अन्यकी अपेक्षा रखकर पदार्थके स्वरूपका निर्णय बना। यह बात भी युक्त नहीं है क्योंकि अन्यकी अपेक्षा रखकर व्यवहार तो किया जाता, पर स्वरूपका अवधारण नहीं किया जाता। जैसे यहाँ बहुत मनुष्य बैठे हुए हैं तो प्रत्येक मनुष्यके स्वरूपका अवधारण किसी दूसरे मनुष्यकी अपेक्षा रखकर नहीं हो रहा। हाँ वहाँ यह छोटा है, यह बड़ा है यह समझदार है आदिक व्यवहारकी कल्पना तो अपेक्षा रखकर हो गया, पर स्वरूपका अवधारण अन्य पदार्थकी अपेक्षा रखकर नहीं होना। जैसे एक बार अकबर बादशाहने एक मीक लेकर ल गोसे कहा एक इस सीकको बिना तोड़े छोटी बना दो। और लोग तो सुनकर आश्चर्यमे पड़े कि बिना तोड़े यह सीक छोटी कैसे हो जायगी, पर वीरवलने दूसरी बडी सीकको उसके सङ्गमे धर करके कहा देखो मशर-राज ? अब यह सीक छोटी हो गई। अभी अपन लोग यहाँ बैठे है किसीसे कहा जाय कि अपनी किनारे वाली अलीको छोटी कर दो तो क्या वह उसे काटकर छोटी करेगा ? यदि वह समझदार है तो बगलकी दूसरी बडी अगुली लगाकर कह देगा लो यह किनारे वाली अगुली छोटी हो गयी। तो यह छोटा बडापनका व्यवहार तो अर्थकी अपेक्षासे हो जायगा, मगर किसी भी वस्तुके स्वरूपका निर्णय अन्यकी अपेक्षासे नहीं होता। अतएव कल्पनाका यह अर्थ भी नहीं है कि अन्यकी अपेक्षासे पदार्थका निर्णय करना कल्पना है।

भेदप्रतिभासके उपचारकी कल्पनाकी अमिद्धि - अब कल्पनाके स्वरूपके बारेमे अन्तिम निकल्प आ रहा है। अद्वैतवादीकी यह कहना था कि उपचारसे यह सब भेदप्रतिभास हो रहा है निश्चयमे नहीं। उपचारका नाम है कल्पना। उस कल्पना मे ये मत्र भिन्नभिन्नपदार्थ जाननेमे आ रहे हैं। तो भ्रमा यह तो बतलानो कि उपचार भी किता जाता है तो कोई पदार्थ मुख्य हो तभी-तो किया जाता है। जैसे किटी बालकको यह कहें कि यह तो मिह है यह उपचार किया गया ना। कोई बालक बोर

तो नहीं है, पर कहा ज.य उसे जेर तो क्या उसने एरुदम सत्य बात कही ? क्या यह जर हो गया ? यदि हो गया तो फिर लोग उसे झट पकड़कर सरकसमें क्यों नहीं भेज देते ? तो उसे जो जेर कहा गया वह उपचारसे है वास्तवमें जेर नहीं है । तो ऐसा उपचार करना तो तब सम्भव है जब दुनियामें कहीं निह हुआ करते हैं । यदि निह ही फार्द न हो तो उपचार क्या किया जाय ? मुख्य ही तब उपचार बना है । तो क्या यहाँ जो कुछ भी है घड़ी है, दरी है आदिक जो भिन्न भिन्न ज्ञान किये जा रहे हैं उपचारसे किये जा रहे हैं उनचारमें किये जा रहे हैं ? तो इनका कोई मुख्य है कि नहीं ? अभेदवानने तो सिवाय एक ब्रह्माद्वैतस्वरूपके और कुछ कहना ही नहीं, तो मुख्य नहीं हुआ तो मुख्यके अभावमें उपचार भी नहीं बन सकता है । यदि मुख्य कुछ मान ले तो सिद्धान्त ही तुम्हारा लुप्त हो जायगा इस कारण कल्पनामें आ रहे हैं ये मन जुदे जुदे पदार्थ इस कारण ये जुदे जुदे हैं यह बात कहना तुम्हारी सगत नहीं है ।

प्रतिभासमान हेतुसे अद्वैत सिद्ध करनेके अनुमानकी मीमासा—ब्रह्माद्वैत सिद्धान्त ने एक ही मनसज विषयको ब्रह्मस्वरूपमाना है, अन्य कुछ नहीं है और हमकी मिद्धि उ-होने एक अनुमानने की थी कि विशयमें जो जो कुछ प्रतिभासमान होता है वह सब प्रतिभासके अन्तर्गत है, और प्रतिभासका ही नाम ब्रह्म है, आत्मस्वरूप है । तो जो जो भी प्रतिभासमान होता है वह प्रतिभासके अन्तर्गत है । जैसे कि ज्ञान ज्ञानप्रतिभासमें आ रहा ना, तो वह प्रतिभासके अन्तर्गत है इसी प्रकार ये घट पट आदिक पदार्थ प्रतिभासमान हो रहे हैं । प्रतिभासका अर्थ है जानकारी । जो जो जाना जाना है वह सब ज्ञानके अन्तर्गत है । तो ये घट पट आदिक भी जाने जा रहे हैं तो यह भी ज्ञानके अन्तर्गत है । ये पदार्थ स्वयं अपना कोई स्वतंत्र अस्तित्व नहीं रखते । यों आत्मद्वैतकी सिद्धिमें जो अनुमान बनाता था और उसमें प्रतिभासमान होनेमें इतना हेतु दिया गया था उस हेतुके बारेमें यह पूछा जा रहा है कि क्या स्वतंत्र प्रतिभासमान होनेमें यह तुम हेतुका मतलब कहते हो या परमें प्रतिभासमान होनेमें यह तात्पर्य कहते हो । जो यह कहा है कि यह पदार्थ प्रतिभासमें समाया हुआ है क्योंकि प्रतिभासमान होनेमें, तो क्या स्वतंत्र प्रतिभासमान हेतु दिया है या किसी परमें प्रतिभासमान हेतु दिया ? मन्त तो प्रतिभासमान है नहीं क्योंकि यह वादीको दृष्ट नहीं और परमें यदि प्रतिभासमान कहते तो तो इनमें तो भेद निद हो गया क्योंकि परमें भासता । जहाँपर धरदार माना वहाँ भिन्न भिन्न ज्ञान ही तो जानी है ।



पदार्थोंको जाने वह है विषयी । तो इसका जो ज्ञान धर्म है उसका उपचार पदार्थमें किया है और उपचारका भी कारण यह है कि ज्ञानका विषयभूत है वह । कुछ सम्बन्ध है तब उपचार हुआ करता है । जैसे किसी बालकको कह दिया कि यह सिंह है तो क्या कोई ऐसे बालको सिंह बोल देता है कि जिसकी हड्डी तो निकली हुई हो, नाक भी वह रही हो । मक्खियाँ भी नाकपर भिनक रही हो, और उन मक्खियोंसे घबड़ा कर वह रोने भी लगे क्या ऐसे बालकको कोई डेर कहेगा ? अरे जो स्वयं कुछ थोड़ा ताकतवर हो, किसी भी कामको अपने बलसे बहुत ही शीघ्र कर लेता हो ऐसे बालकको सिंह कहा करते हैं लोग । तो कुछ थोड़ा बहुत सदृशताका, आधारका, प्रयोजनका किसी भी प्रकारका सम्बन्ध हो तो उपचारकी बात चलती है । ये घट पट आदिक पदार्थ प्रतिभासमान हो रहे हैं ऐसा जो उपचार किया जा रहा है इसका कारण यह है कि ज्ञानके ये अधिकरण हैं, विषय हैं, आधार हैं । इतना जाना जा रहा है तो यों यह कह देते कि ये प्रतिभासमान हो रहे हैं ।

स्वपरप्रतिभासनकी स्पष्ट प्रतीति भैया ! जैसे कि मैं पदार्थको जानता हूँ यह एक ज्ञान हुआ मैं चौकीको जानता हूँ तो ऐसा जाननेमें ग्रहका भी निर्णय हुआ कि नहीं भीतर । मैं चौकीको जानता हूँ ऐसा कहनेमें मैं का भी प्रतिभास हुआ और चौकीका की प्रतिभास हुआ । अद्वैतवाद यह कहता है कि एक सर्वव्यापक मैं का तो प्रतिभास हुआ किन्तु चौकीका प्रतिभास नहीं हुआ, लेकिन मैं पदार्थको जानता हूँ ऐसा ज्ञान बननेमें अन्तरङ्गमें प्रकाशमय अनन्त पर्यायःत्मक जैसे चेतन द्रव्यका प्रतिभास हुआ, ज्ञान हुआ उस ही प्रकार बाहरमें प्रकाशमान अनन्त पर्यायःत्मक अचेतन द्रव्यका भी प्रतिभास मानना चाहिए । सब कुछ है, मैं भी हूँ और मेरी तरह ये सब अनन्त जीव भी हैं और ये सब जाननहार हैं । जो-जो कुछ भी पदार्थ प्रतिभासमें आ रहे हैं वे सब भी हैं । इन पदार्थोंको मना करके फिर रागद्वेष मिटानेकी तरकीब बनाना यह तो टेढ़ा काम बनेगा । सीधा कार्य तो यह है कि हम सबको मान लें कि मैं भी हूँ और ये सब पदार्थ भी हैं । लेकिन, स्वरूपनिर्णय कर ले वह उस ही स्वरूप है, ये सब पदार्थ अपने-अपने स्वरूप हैं और इस प्रकार अपने स्वरूप सबके होनेपर यह निर्णय हो जाता है कि मैं इन सब पदार्थोंसे न्यारा एक आत्मतत्त्व हूँ । एक अपने निर्विकल्प ज्ञानस्वरूपपर आनेके लिए जो इतना कठिन प्रयत्न किया जा रहा है सो भैया ! जो यथार्थ नहीं है उसका प्रतिषेध करके जो कुछ वास्तवमें है ही नहीं उसकी कल्पना करके रागद्वेषको मिटानेका उपाय ठीक न बैठेगा, किन्तु जो पदार्थ उनके स्वरूपका अवधारण करके फिर उनसे अपनेको न्यारा समझले, और वे सब मेरे लिए हितरूप नहीं हैं ऐसा निर्णय करके उनकी उपेक्षा कर दें और एक ज्ञानस्वरूप निज अतस्तत्त्वके दर्शनमें ही रहे, यही होगा कन्याणका उपाय । कल्याणार्थी पुत्रको सभी पदार्थ वैसे ही मानना चाहिए जैसे कि वे अपने-अपने स्वरूपसे हैं ।

सर्वथा अद्वैतमे निर्णय, सर्जन, प्रलय आदिकी असिद्धि जो ये आगम

के वचन आदि कहे हैं, सर्व वैखरिवदब्रह्म जो कुछ जगतमें है वह सब एक ब्रह्ममात्र है । यह आगम भी तुम्हारे अभेदको सिद्ध नहीं करता क्योंकि अभेदवादमें भेद तो कुछ है नहीं, प्रतिपादक और प्रतिपाद्यका भी भेद नहीं । यह समझाने वाला है और यह समझने वाला है क्या ऐसा प्रतिपाद्य प्रतिपादकका भेद है ? गुरु शिष्य भी नहीं है अद्वैतवादमें । जब भेद ही सम्भव नहीं है तब फिर आगमसे भी अभेद कैसे सिद्ध सिद्ध होता है और फिर यह भी कहा कि आत्मा ही समस्त विश्वकी रक्षा करता है, प्रलय करता है और स्थिति बनाये रहता है यह भी अभेदवादमें सम्भव नहीं है क्योंकि अद्वैत एकात्मन्त, केवल एक ही तत्त्व जहाँ माना गया है वहाँ कारण कार्यका भेद नहीं हो सकता । भला बतलावो उस एक अद्वैतब्रह्मसे यदि जगतकी उत्पत्ति हो गई तो कार्य क्या बना और कारण क्या हुआ ? है ना कुछ कार्य कारण । तो लो यह द्वैत हो गया । दो चीजे तो हो गयी । एक कार्य है और एक कारण है । कार्य कारणकी सिद्धि द्वैतसे हुआ करती है । द्वैत बिना कार्य कारण भेद बनता ही नहीं है और फिर नित्य एक किसी भी तत्त्वमें उसे आत्मा कहो, ब्रह्म कहो जो अपरिणामी नित्य तत्त्व है उससे कुछ कार्य बन ही नहीं सकता है । कोई परिणामन शील हो तो उसमें तो कार्य सम्भव है, पर नित्य एक ब्रह्ममें कार्य कारण सिद्ध नहीं हो सकता अतएव यह कहना भी सङ्गत नहीं होता कि वही एक परमात्मस्वरूप समस्त विश्वकी रचनाका और विश्वकी स्थितिका कारण है ।

वास्तविकता यह है कि ये समस्त पदार्थ हैं और स्वभावसे परिणामनशील है, अतएव प्रतिसमय अपनी योग्यताके अनुसार बाह्यका निमित्त पाकर निरन्तर परिणामते रहते हैं । यह तो है सर्जनका स्वरूप, पर कोई एक अद्वैत ब्रह्म है और वही सत् है, वही सबकी रचनाका कारण है यह बात युक्त नहीं होती । यह भी यो कहा जा रहा है कि प्रमाणका जो स्वरूप बनाया कि स्व और अपूर्व अर्थका निर्णय करना सो प्रमाण है वह सिद्ध बुद्ध स्वरूप है, समस्त पदार्थ हैं और उनका विधिवत् निर्णय करना सो प्रमाण है ।

स्रष्टृत्वके प्रयोजनकी पृच्छना— अद्वैतवादमें एक ब्रह्मका जगतकी सृष्टिका कारण कहा है । इस प्रसङ्गमें यह पूछा जा रहा है कि ब्रह्म या ब्रह्मा अथवा परमात्मस्वरूप या कोई प्रभु जगतकी विचित्रताको किसलिए बनाता है अथवा नानारूपोंमें जो जगतकी सृष्टि करता है उसका प्रयोजन, क्या है ? यदि किसी प्रयोजनके बिना सृष्टि बनाने लगे तो प्रयोजनके बिना तो मदबुद्धि वाले तक भी प्रवृत्ति नहीं करते । बिना प्रयोजन ही अटपट प्रवृत्ति करने वालेको तो लोकमें उन्मत्त कहा करते हैं । तो प्रत्येक कार्यमें विवेकियोका कुछ न कुछ प्रयोजन होता है । तो जगतकी इतनी बड़ी सृष्टि बनानेका कुछ प्रयोजन तो होना चाहिए । क्या यह प्रभु व्यसन होनेसे सृष्टिको रचता है ? व्यसन उसे कहते हैं कि जो फलके बिना प्रवृत्ति की जाय । यो तो व्यसनके कारण

प्रयोजनके बिना ही प्रवृत्तिमे तो भूर्खानाका प्रसङ्ग होता है । जितनी बुद्धिमानी सहित प्रवृत्तियाँ हाँती हैं वे सब प्रयोजनसे व्याप्त हैं । प्रयोजन बिना बुद्धिमानोगी प्रवृत्ति नहीं होती अतएव केवल व्यसनवश जगतकी सृष्टि कोई कर देता हो यह बात तो कुछ मोभा युक्त नहीं है और न ऐसा सम्भव है ।

कृपावश सर्जनकी असिद्धि - यदि कहा जाय कि कृपावश होकर परके उपकारके लिए ब्रह्म सृष्टिको बनाता है तो भला बतावो उस ब्रह्मके अतिरिक्त पर तो कुछ चीज थी ही नहीं । किसके उपकारके लिए सृष्टि बनायी गई । कृपा तो तब सम्भव है जब कोई कृपा किये जानेके लिये हो तो सही । जब कृपायोग्य पुरुष हो तो उनका आश्रय करके कृपाका भाव बनता है । जब केवल एक ब्रह्म ही तत्त्व है तो परके अभाव होनेसे कृपा किसपर करेगा अथवा मान लो कि पर था जिसपर कृपा की तो कृपाका तो अर्थ यह है कि उनपर दया करे, उन्हें सुखी करे । दुःख न होने दे फिर नरक आदिकके दुःखोका पुरुषोके लिए विघ्न क्यो बनाया, फिर तो कोई दुःखी न रहना चाहिए था अर्थात् यदि प्रभु कृपाके वश होकर सृष्टि करता है तब तो जगतमे कोई दुःखी न रहना चाहिए । सारा जगत एकान्तसे नियमत् सुखी होना चाहिए था । वह यदि कृपालु है तो सब जीवोको सुखी ही बनाये । और, बात यह है कि सृष्टिसे पहिले अनुकम्पा किये जाने योग्य याने जिनपर दया की जानी चाहिए ऐसे पुरुषोका जब अभाव है तो किसका आलम्बन करके उस ब्रह्मके अनुकम्पा जगी जिसके कृपाके वश इमे स्रष्टा मान लिया जाय? यदि अनुकम्प्य जीव ये देव मनुष्यादि अम्बुदयवाद विभूतिवान तब तो उनका कभी प्रलय न करना चाहिए । जो सुखी जीव हैं उनका विनाश न करना चाहिए, केवल दुःखी जीवोका ही प्रलय करना चाहिए ताकि उनका दुःख दूर हो, और जो सुखी हो उनके प्रलयसे उसे क्या लाभ है बल्कि इसमे अदयाका दोष लगता है । इस कारण कृपाके वश होकर प्रभु सृष्टि रचता हो यह बात तो बनती नहीं है ।

वस्तुकी वास्तविकता - तत्त्व तो यह है कि जगतमे समस्त पदार्थ अनादि से अनन्तकाल तक अपना सत्त्व लिए हुए हैं । जो है उसका परिणामन होता है, जो नहीं है उसके परिणामनका अवकाश क्या ? है ही नहीं तो उसकी क्या दशा ? और, जो है केवल परिणामनशील है । अब जैसे कि प्रत्यक्ष भी विदित होता है, एक पदार्थ दूसरे पदार्थका निमित्त पाकर अपनी योग्यताके अनुसार अपना परिणामन बनाने लगता है तो इसीप्रकार निमित्त नैमित्तिक योगसे यह समस्त जगत बना हुआ है । कोई अलग से इन पदार्थोको रचता रहता हो ऐसी बात नहीं है । पदार्थ स्वयं सत् है और वे परिणामते रहते हैं, इसके विरुद्ध पक्षमे अर्थात् यदि पदार्थकी रचना करने वाला कोई माना जाता है तो वहाँ प्रश्न यह होना चाहिए कि जगतकी सृष्टिको कोई किसलिए करता है ? व्यसनके वश होकर और कृपाके वश होकर सृष्टिकी बात तो सङ्गत वैठी नहीं ।

सृष्टिमें अदृष्टापेक्षता होनेपर स्वतन्त्रताका घात— यदि यह कहा जाय कि करता तो है वह कृपाके वशसे ही जगतके जीवोंकी सृष्टि लेकिन प्राणियोंका जैसा उनका भाग्य है, जैसी उनकी करनी है उसकी अपेक्षा रखकर ही यह प्रभु इस जगतको सुख और दुःखसे युक्त बना देता है। यह भी बात सङ्गत नहीं है क्योंकि अदृष्टकी अपेक्षा रखकर याने जिसका जैसा भाग्य है उसके अनुकूल जीवोंको सुखी अथवा दुःखी बनानेमें तो प्रभुकी स्वतन्त्रताका घात हो गया, फिर स्वतन्त्रता क्या रही। जो नित्य एकरूप वस्तु होती है जैसा कि ब्रह्म एक विराट् काल्पनिक सर्वव्यापक कोई सत्त्व या शक्ति यानी ऐसा कोई कुछ यदि नित्य होकर दूसरेकी अपेक्षा रखने लगे तो फिर सत्ता ही क्या रही ? जो नित्य एकरूप वस्तु है तो चाहे समर्थ स्वभाव हो चाहे असमर्थ स्वभाव हो पर दूसरेकी अपेक्षा उसमें सम्भव नहीं है।

पदार्थोंके अस्तित्व और वर्तनामें अन्यापेक्षताका अभाव—वास्तविकता तो यह है कि कोई भी सत् अपने सत्त्वके लिए अपनी परिणतिके लिए दूसरेकी अपेक्षा नहीं रखता। यहाँ तक कि जो औयाधिक हैं, परका निमित्त पाकर विकाररूप परिणामन करता है, तो सन्निधान तो जरूर है उसका, जिसका निमित्त पाकर उपादानमें विकार जगा है, पर यह उपादान अपने परिणामनको जगानेमें स्वतन्त्र है, विकाररूप परिणामन में भी परिणामन दृष्टिसे परतन्त्र नहीं है, क्योंकि परिणामतेमें परका क्या, न परिणामते को पर करेगा क्या ?

अथवा यो समझ लीजिए कि अपेक्षा हुआ करती है जीवोंमें। जीव ही तो किसीकी अपेक्षा रखेगा। जो अचेतन है वह अपेक्षाका परिणाम तो रख नहीं सकता। तो जैसे अग्निका सन्निधान हुए झूलेपर पानी भरी बटलोही चढी है, सन्निधान तो है अग्निका अब वहा ऐसा ही निमित्त नैमित्तिक योग है कि वह जल उष्णतारूप परिणाम जाता। तो जलका जो उष्णतारूप परिणाम है उसकी जलवस्तुमें ही निगरानी करे वह जल उष्णतारूप परिणामनेमें किसीकी अपेक्षा नहीं रख रहा है। मोटेरूपमें वस्तुकी स्थूल दृष्टिमें तो यह जच रहा है कि जलके गर्म होनेमें अग्निकी अपेक्षा है। है, फिर भी जल जो अपने ही प्रदेशमें अन्य जो—जो उष्णतारूप परिणामता रहता है उस परिणामनमात्रमें अन्यकी अपेक्षा नहीं पढती।

पदार्थोंकी वर्तनामें अन्यापेक्षताके अभावका एक दृष्टान्त— इसे एक दृष्टान्तसे और समझिये। जैसे जहाँ पूछा जाता है कि भगवानकी दिव्यध्वनिको कौन बनाता है, तो उत्तर यह देते हैं कि जैसे मेघोंकी गर्जना स्वभावतः होनी है ऐसे ही प्रभुकी दिव्यध्वनि स्वभावतः होती है। जैसे मेघोंके गरजनेमें किसीकी अपेक्षा नहीं रहती है ऐसे ही प्रभुकी दिव्यध्वनिमें अन्यकी अपेक्षा नहीं रहती और उसके लिए दृष्टान्त दिया है कि जैसे मृदङ्ग बजाने वाला पुरुष उम मृदङ्गपर हाथ मारता है उस पर हाथ मारा लेकिन मृदङ्ग जो एक आवाज अपनी उत्पन्न करता है उसे उत्पन्न करने

मे वह मृदङ्ग किसीकी अपेक्षा नहीं रखता । इसको एक बहुत सूक्ष्म प्रज्ञाके साथ विचारना होगा । अपेक्षा रखकर भी परिणतिके कालमें परिणामनके सिलनिलेमें परिणामनके लिए अपेक्षा नहीं होती है ।

स्रष्टाकी अदृष्टापेक्षतामें विडम्बना—वस्तुकी आन्तरिक निरपेक्षता समझनेकी एक सूक्ष्म बात है और फिर यहाँ तो बहुत मोटी बात कही जा रही है । जो पदार्थ नित्य है, एक स्वरूप है ऐसे उस ब्रह्म वस्तुके प्राणियोंः अदृष्टकी अपेक्षा नहीं बन सकती है । यदि वह रचना है तो यथेष्ट रचना चला जाय, और यदि प्राणियोंके भाग्यके कारण प्राणियोंकी विचित्र-विचित्र रचना होती है, तो यह क्या एक अन्तर्गुं लगा दिया जैसे कहते हैं ना कि यह क्या बीचमें एक लाठी अडा दी, बीचमें क्या निपौर कर दिया । जब प्राणियोंका सुख दुःख सब कुछ प्राणियोंके भाग्यसे हो रहा है । उसके खिलाफ ब्रह्म अथवा प्रभु कुछ नहीं कर पा रहा है । तब फिर सीधा अदृष्टके कारण ही प्राणियोंका सुख दुःख मान लीजिए । बीचमें एक शल्य बनाने वाला, विवाद उत्पन्न करने वाला, पीडाकारी यह अन्तर्गुं क्यों माना जा रहा है ।

अदृष्टापेक्षतामें स्रष्टाकी अवधीरणा और फिर भला बतलावो कोई प्रभु अपना कार्य करनेमें किसी प्राणीके भाग्यकी अपेक्षा करने लगे तो इसमें प्रभुका सम्मान हुआ कि तिरस्कार ? तिरस्कार हुआ । जैसे आपको कोई छोटा काम करना है, आप मालिक है और किसी एक छोटे नौकरकी बात जोहते हुए बैठे रहें तो इसमें आपका बढप्पन बना कि तिरस्कार ? यह तो तिरस्कार हुआ । तो यो ही कोई ब्रह्म अथवा प्रभु यदि जगतकी विचित्र सृष्टि बनानेमें किसीको सुखी किसीको दुःखी बनानेमें प्राणियोंके भाग्यकी अपेक्षा रखे तो इसमें तो प्रभुका अपमान हुआ । और, अपेक्षा रख रहे हैं तो दयालुता नहीं रही । जो समर्थ प्राणी है, जिसे सुखी कर सकते हैं और उसे सुखी करनेके लिए किसीकी विवशता बन जाय तो दयालुता कहाँ रही । समर्थ होकर भी यदि दया नहीं रख सकते है तो कृपा कुछ नहीं रही । कृपालु पुरुष किसीको दुःख देनेकी चाह नहीं करता है । उसकी चाह यही रहती है कि किसी तरहसे दूसरोका दुःख दूर हो । तो यह भी कहना कि जगतमें एक ब्रह्मतत्त्व है और वह जगतकी सृष्टि का कारण है तो सृष्टिका कारणभूत यह ब्रह्म सिद्ध नहीं होता ।

सर्जनके उदाहरणमें मकड़ीके दृष्टान्तकी विरुद्धता—यदि यह कहा जाय कि जैसे मकड़ी जालके पूरनेमें स्वभावसे ही परिणति कर लेती है इसीप्रकार यह आत्मा यह ब्रह्म इस जगतके रचनेमें स्वत ही परिणति करने लगता है । देखा ही होगा सवने कि मकड़ी कैसा स्वतन्त्र जालपूरणका काम करती रहती है, यहाँसे वहाँ तक जाल पूरती चली जाती है । तो जैसे मकड़ी जालके बनानेमें स्वभाससे परिणति करती है इसीप्रकार ब्रह्म भी नानाप्रकारके जगतके विधान करनेमें स्वत ही परिणति

करता है, तो यह बात ठीक यो नहीं बैठती क्योंकि मकड़ी स्वभावमे परिणति नहीं करती। किन्तु प्राणियोंके भक्षणकी लम्पटतासे करती है और प्रतिनियत कारणसे उत्पत्ति होनेके कारण वह प्रवृत्ति कादाचिन्व है जो ब्रह्मको स्वभावतः जगत सृष्टिमे कारणको सिद्ध करनेके लिए मकड़ीका दृष्टान्त दिया गया है। उसमे तो सभी बातें असिद्ध हैं। प्रथम तो मकड़ी स्वभावतः परिणति नहीं करती किन्तु उसे खुदा होती कि वेदनासे पीड़ित होकर वह जाल पूरती है और प्राणियोंके भक्षणमे लम्पटता उसके साथ लगी है तिसपर भी उसकी प्रवृत्ति कादाचित्क है। जब उसके भूख लगी, प्राणि-भक्षणकी चाह जगी तो वह एक जाल पूरती है।

मकड़ीके जालपूरणमे मायाचार—देखिये मकड़ी मायाचारसे प्राणियोंको खाती है। ये हिंसक जीवकी दशाये देखिये। विल्ली बहुत मायाचारसे बूहोको पकडती है, कबूतरोको ऐसे मायाचारसे पकडती कि उन्हे पता ही नहीं पडता कि यहा कोई हमारा भक्षक है। चुपचाप बैठी रहे, मरी सी पड जाय, जब दाब लगे तो भट पकड लेती है। उन सबसे भी अधिक मायाचार इस मकड़ीमे पाया जा रहा है। यह कैसा विकट जाल पूरती हैं कि वैसा जाल कोई सूतका पूरना चाहे तो कठिन पड जाय। उसमे कोई मक्खी आदिक फस जाय तो फसी ही रहे। भाग ही न सके। जैसे लोग घरमे अनाज भर लेते हैं और जब चाहे निकाल-निकालकर खाते रहते हैं इसी प्रकार वह मकड़ी जब चाहे तब उन मक्खियोंको निकाल-निकालकर खाती रहती है। ऐसा दृष्टान्त इस ब्रह्मको सृष्टिका कारण बनानेमे दिया है, इसमे पक्षकारको कुछ सकोच नहीं होता क्या ?

अद्वैतविरोधके निन्दावादकी अयुक्तता—अद्वैतके समर्थनमे जो यह कहा था कि जो अद्वैत नहीं मानता, द्वैत देखता है, इस जगतको नानारूप निरखता है उसकी अपने आगममे निन्दा की गई है कि वह मृत्युसे मृत्युको प्राप्त होता है जो इस जगतमे इन पदार्थोंको नानारूपमे तकता है। तो यह निन्दावाद भी तुम्हारा ठीक नहीं है क्योंकि वह तो पक्षकारकी अपनी चीज है, अपने शास्त्र है, कुछ भी लिख डालो लेकिन ममस्त प्राणियोंको जितने भी प्रमाण होते हैं वे सब भेदके ग्राहकरूपसे होते हैं। हर एक कोई प्रत्यक्षसे निरखकर ममस्त पदार्थोंको भिन्न-भिन्न निरखता है और ऐसा भिन्न-भिन्न यो निरखा जाता है कि जिस पदार्थसे जो परिणतियाँ बन सकती हैं उस प्रकारकी परिणति हुआ करती है। गायको निरखकर गायका दूध दुह लेना, घोडेको देखकर उसपर सवारी करके यथेष्ट जगहपर पहुच जाना ये सब भिन्न-भिन्न पदार्थोंसे नियत-नियत भिन्न-भिन्न तरहकी परिणतियाँ भी की जा रही हैं और फिर फेर भी कहते हो कि यह सब झूठ है। और, जो सब पदार्थोंमे एक कल्पनाके द्वारा माना गया एकत्व है उस एकत्वकी ही सत्यताकी हठ बना रहे हो तो तुम्हारा यह निन्दावाद विल्कुल अयुक्त है।

प्रत्यक्षके विधातृत्वके विकल्प—सर्वाहृतवै समर्थनमें जो यह कहा गया है कि प्रत्यक्ष जो है वह केवल विधिगण्यकी ही ग्रहण करना है, निषेधरूपसे नहीं ग्रहण करता। निषेधरूप ग्रहण करनेमें आये तो पदार्थ नाना बनेंगे। जैसा यह पदार्थ है सो यह नहीं है, जो यह है सो अमुक नहीं है उमप्रकार यदि निषेधको ग्रहण करे प्रत्यक्ष तब तो नानापन बने, पर निषेधको प्रत्यक्ष ग्रहण ही नहीं करता। प्रत्यक्ष तो विधिका ग्रहण करता है, इसके पौपण्यमें यह भी कहा था कि आर्यें खुलनेके बाद सर्वप्रथम कल्पनायें जगनेसे पहिले जो कुछ विदित होता है वह एक प्रकाशरूपमें विदित होता है। वह है प्रत्यक्षका असली कार्य। बादमें माना जाता है कि यह अमुक चीज है यह अमुक चीज है इमप्रकार तुमने प्रत्यक्षको विधिपरक बताया है। तो वहाँ हम पूछते हैं कि प्रत्यक्ष विधिका मात्रक है तो प्रत्यक्षके इम विधातृत्वका नाम क्या है? क्या विधातृत्वका अर्थ इतना है कि सत्ता मात्रका ज्ञान करने अर्थात् प्रत्यक्षसे सत्तामात्रका ज्ञान कर लेनेका नाम ही क्या विधिप्रतिपादन है अथवा पदार्थमें रहने वाले साधारण वस्तुके स्वरूपका ज्ञान कर लेनेका नाम विधातृत्व है, अर्थात् प्रत्यक्ष 'है' को ग्रहण करता है 'न' को नहीं, तो वह किस 'है' को ग्रहण करता? क्या साधारण अस्तित्व मात्र है को ग्रहण करता? जिस किसी वस्तुका नाम न जुड़े क्या इस प्रकारकी है को ग्रहण करता है अथवा पदार्थमें पदार्थका जो असाधारण स्वरूप बना हुआ है अर्थात् विशेष स्वरूप जो दूसरे पदार्थमें न मिले क्या ऐसे असाधारण स्वरूपको ग्रहण करने का नाम 'है' का जानना है, ये दो विकल्प किये गए।

प्रत्यक्षमें सत्तामात्रके अवबोधकी मान्यताकी अयुक्तता-- उनमेंसे प्रथम विकल्प तो यो अयुक्त है अर्थात् सत्तामात्रका अवबोध करना प्रत्यक्षका काम है। यद्वात इसलिए खण्डित है कि जो नित्य है व्यापी है विशेषमें निरपेक्ष है ऐसी सत्ता मात्रकी प्रतीति तो स्वप्नमें भी नहीं होती। जो वात है ही नहीं उसका भी क्या स्वप्न हुआ करता है? जैसे किसी स्वप्नमें क्या गधेका सींग भी दिखता है? कदाचित् यत्र भी कह सकते हो कि स्वप्नमें भी कभी ऐसा गधा दिख जायगा कि जिसके भ्रंसकी तरङ्ग सूव लम्बे सींग त्रों। तो स्वप्नमें ऐसी भी वात तो दिख सकती है, लेकिन स्वप्न में वही चीज दिखेगी जो सत् हो कही न कही। मान लो स्वप्नमें एक अच्छी सींग वाला गधा देख लिया तो दुनियामें कही न कही गधे तो हैं ही और सींग भी हैं। जो पदार्थ बिम्बुल न हो उस पदार्थका मूल भी स्वप्नमें नहीं देखा जा सकता। जो सर्वथा असत् है, है ही नहीं उसकी कल्पना कौन कर सके। न जागृत अवस्थामें असत्की कल्पना उठती और न सोई हुई अवस्थामें कल्पना उठती। अथवा सोई हुई और जागी हुई हालतमें कही कल्पनाओंका अन्तर भी नहीं होता। कोई स्वप्नमें कुछसे कुछ कल्पनाएँ बनाता है तो कोई जागृत अवस्थामें, कल्पनायें बना लेता है। बल्कि जागृत अवस्थामें लोंग बड़ी-बड़ी कल्पनाएँ बना डालते हैं तो यह तो मनकी कल्पनाओंकी वात है। तो इसीप्रकार जो अपरिणामी हो, नित्य हो, निरश हो, विशेषकी अपेक्षा न

रखे । भला ऐसी भी कोई चीज होती है जो सदा रहती है, उसमें कभी भी परिणामन नहीं होता और फिर वह निरक्ष है । उसमें कोई डिग्री नहीं, कोई नाप तौल नहीं और फिर व्यापी हो तिसपर भी विशेषकी अपेक्षा न रखता हो ऐसी सत्ता स्वप्नमें भी प्रतीत नहीं होती । जैसे खरगोशका सींग असत् है इसीप्रकार विशेष निरपेक्ष एकत्व, ब्रह्म, यह भी असत् है ।

असाधारणवस्तुस्वरूपके अवबोधरूप विधातृत्वमें नाना पदार्थोंकी सिद्धि—यदि कहो कि हम सत्तामात्रका अवबोध नहीं करते किन्तु असाधारण वस्तु-स्वरूपका परिच्छेद करते हैं तो ठीक है, हमारा तुम्हारा फिर विवाद क्या रहा । हम भी पदार्थ नाना मान रहे और पदार्थका यह नानापन तब बनता है जब सब पदार्थों का अपना-अपना विशेष-विशेष स्वरूप हो और प्रत्यक्षके द्वारा यदि असाधारण स्वरूप जाना गया है तो उससे तो भेद सिद्ध हो गया, फिर तुम्हारा अद्वैतका प्रतिपादन करने वाला जो आगम है उसमें प्रत्यक्षसे बाधा हो गयी । देखो ऐसी कोई बात सिद्ध नहीं हो सकती जिसको आगममें भी लिख दिया जाय लेकिन प्रत्यक्षसे बाधा आये तो वह बात मानी नहीं जा सकती है । कोई यो अनुमान बना ले कि पापकर्म सुख देता है क्योंकि जो-जो कर्म होते हैं वे सुख दिया करते हैं जैसे पुण्यकर्म । पुण्य भी कर्म है और वह सुख देता है यो पाप भी कर्म है वह भी सुख देगा, कोई ऐसा अनुमान कदाचित् बना ले कई किताबें भी ऐसी लिख डाले लेकिन ऐसी रचना कर देनेसे सिद्धि तो न हो जायगी बात, क्योंकि वह अनुभवसे बाधित है, या कोई ऐसा ही अनुमान करेंगे लगे कि अग्नि ठंडी होती है क्योंकि पदार्थ होनेसे । जो-जो पदार्थ होते हैं वे ठण्डे होते हैं । तो अग्नि भी पदार्थ है इसलिए अग्नि भी ठण्डी होनी चाहिए । ऐसा कोई अनुमान करे तो उसकी यह बात निभ नहीं सकती । यदि वह हठ करे तो उसके हाथमें चमीटे से आग उठाकर घर दो तो उसे पता पड जायगा कि आग गर्म होती है या ठण्डी । और, फिर यह देख लीजिये कि जितने भी प्रत्यक्ष ज्ञान होते हैं वे सब भिन्न-भिन्नरूपसे ग्रहण करनेकी शैलीसे ही प्रवृत्त होते हैं । विधातृत्वका जो यह लक्षण माना है कि जो असाधारण वस्तुके स्वरूपका ज्ञान करे वह विधाता प्रत्यक्ष है । तो जगत नानारूप है । यहाँ पदार्थ भिन्न-भिन्न है, अनन्त है, इस बातको प्रत्यक्ष ही सिद्ध कर रहा है अतः यह बात मानना असंजत है कि जगतमें एक ब्रह्मस्वरूप है और पदार्थ अन्य कुछ चीज नहीं है ।

अपूर्व अर्थोंके व्यवसायक ज्ञानमें प्रमाणत्वकी युक्तता—जब निर्विशेष एकत्व कुछ चीज नहीं रहा तो निर्विशेष एकत्वको, ब्रह्मको मानने वाला ज्ञान प्रमाण है यह बात ठीक नहीं बैठती । पदार्थ हैं और उनका सशय, विपर्यय, अनध्यवसाय-रहित जो परिज्ञान होता है वह प्रमाण है, किन्तु यह एकत्व समस्त पदार्थोंमें अनुगत अथवा समस्त पदार्थोंकी दृष्टिका मूलभूत कोई एक ब्रह्म है यह बात प्रत्यक्षसे ज्ञात होती





कल्पना करना व्यर्थ है। जितने शब्दोंमें तुमने ३ न तीन विकल्पोसे पदार्थोंकी भिन्नता का निराकरण किया था उतने ही प्रतिपक्षी शब्दोंसे पदार्थोंके अभेदका निराकरण होता है। इसी प्रकार कालके अभेदसे यदि पदार्थोंका अभेद मानते हो तो अतीतकाल और अनागतकाल इनका तो अभेद हो ही नहीं सकता। आकारके अभेदसे भी अभेद मानना प्रत्यक्ष विरुद्ध है।

सामान्यविशेषात्मकताके निर्णयसे भेद व अभेदकी सिद्धि—भैया। यह ही युक्तिसे सिद्ध है कि सर्वत्र पदार्थोंमें सामान्य धर्म भी है, विशेष धर्म भी है। जब हम सामान्य धर्मकी मुख्यतासे देखते हैं तो अभेद नजर आता है और विशेषकी मुख्यतासे देखते हैं तो भेद प्रतीत होता है और यह सामान्य और विशेष पदार्थोंसे भिन्न है अथवा अभिन्न है? ऐसा प्रश्न यदि करो तो उसका उत्तर यह है कि भिन्न भी है, अभिन्न भी है यह। केवल एक समझनेके लिए प्रतिपाद्य प्रतिपादकका भेद ढालकर सज्ञाविशेष नामके भेदसे भेद है, किन्तु वस्तुमें सामान्य अभेदरूपसे रह रहा है और विशेष भी अभेदरूपसे रहता है। अतः समस्त पदार्थ हैं, अपने-अपने स्वरूपसे हैं, उनमें जातिकी कल्पना करके एकत्व स्थापित किया जाता है, पर पदार्थ तो सभी अपने अपने प्रदेशोंमें अपने स्वरूपसे स्वतन्त्र स्वतन्त्र सत् हैं। प्रतिव्यक्ति वस्तुओंका भेद कारुणिक नहीं है किन्तु अभेद कारुणिक है।

अभेदवादमें अविद्याकी निवृत्तिकी असंभवता - जो यह कहा था कि यह सब अविद्यासे नजर आता है और अविद्या कोई वास्तविक चीज नहीं है क्योंकि वह ब्रह्मसे अर्थान्तरभूत वास्तविक कोई सत् नहीं है, इसी कारण इस अविद्याका हटाव हो जाता है यह भी सारहीन कथन है। तुम तो यह कहते हो कि अविद्या वास्तवमें कुछ चीज नहीं है इसलिए अविद्या अलग हो जाती है अगर वास्तवमें होती तो अलग नहीं हो सकती थी, परन्तु बात यहाँ यो है कि यदि अविद्या वास्तवमें अवस्तुभूत है तो जो अवस्तुभूत है ता वह प्रयत्नसे हटाया नहीं जाता। जैसे खरगोशके सींग अवस्तुभूत हैं तो क्या उसकी कोई निवृत्ति करेगा? जो असत् है वह नहीं हटाया जा सकता। हटाया जाने योग्य तो सत् हुआ करता है। दूसरी बात यदि अविद्या वास्तवमें है तो वह भी हटायी नहीं जा सकती। अविद्या यदि असत् है तो प्रयत्नसे हटाते किसे हो? और जो सत् है उसका विनाश किसी तरह किया ही नहीं जा सकता है। जो तत्त्वतः सत् हैं उनका भी यदि विनाश कर दिया जाने लगा, हटावा किया जाने लगा तो घट पट आदिक तो सत् पदार्थ हैं उनकी भी निवृत्ति हो जाय अथवा जो घट आदिक सत् पदार्थ हैं उनका एक देशसे दूसरे देशमें हटाव किया जा सकता है। अविद्या यदि असत् है तो उसका हटाव सम्भव नहीं है। अतः यह कहना कि अविद्या ब्रह्मसे भिन्न कोई वस्तु नहीं है इसी कारण यह हटा दिया जाता है यह बात अशुक्त है।

विकारोंका कथञ्चित् सत्त्व और असत्त्व— वास्तवमें तो यह है कि

आत्मामे जो अज्ञान रागद्वेष विकार उत्पन्न हुए हैं वे विकार न तो सर्वथा सत् हैं और न सर्वथा असत् हैं, किन्तु इस दृष्टिसे तो वे विकार सत् हैं कि वे आखिर आत्माके ही परिणामन हैं, वस्तुमे पाये जाते हैं। परिणामन न हो वस्तुमे ऐसी बात होती ही नहीं है। और असत् यो कहा जाता है कि वे कोई शाश्वत चीज नहीं हैं, जो शाश्वत हो नहीं परमार्थ सत् होता है। तो अविद्या सदभूत भी है असदभूत भी है। यदि सर्वथा सत् हो तो नहीं हट सकता, सर्वथा असत् हो तो हटाया कैसे जाय ? यो अविद्या भी है, विद्या भी है, एकत्व भी है, नानात्व भी है, यह सब स्याद्वादसे सिद्ध हो जाता है। यदि यह कहो कि घट पट धर वाग आदिक ये सारे पदार्थ अविद्यासे रचे गये है इस कारण ये भी वास्तवमे सत् नहीं है तो इसमे अन्योन्याश्रय दोष आता है। अर्थात् जब यह सिद्ध हो जाय कि घट आदिक पदार्थ अविद्यासे रचे गए हैं तब तो यह माना जायगा कि इसका सत्त्व नहीं है और जब यह समझमे आया कि इसका सत्त्व वास्तवमे नहीं है तब यह सिद्ध किया जा सकता है कि ये सब अविद्यासे रचे गए हैं और यो तो इनके प्रतिपक्षमे यो इनसे पूछ बैठे कोई कि क्या अभेद विद्यासे रचा गया है। यदि अभेद विद्यासे रचा गया है तो उसमे भी यही अन्योन्याश्रय दोष है। जब विद्यासे रचा गया यह ब्रह्म है यह सिद्ध हो तब तो ब्रह्मकी सत्ता बने और जब ब्रह्म परमार्थ सत् है यह समझमे आये तब यह सिद्ध कर सकेंगे कि ब्रह्म विद्यासे रचा गया है।

अविद्याके विनाशमे प्रागभावके दृष्टान्तकी असङ्गतता—जितनी भी युक्तियाँ अद्वैतके समर्थनमे दी थी उनकी क्रमशः मीमांसा की जा रही है। अनादि अविद्याके विनाशकी सिद्धि करनेमे एक प्रागभावका दृष्टान्त दिया था। जैसे यह घड़ी बनी तो जब भी बनी उससे पहिले तो घड़ी न थी और उससे पहिले कब तक घड़ी न थी ? अनन्तकाल तक। तो अनादिकालसे उस घड़ीका प्रागभाव चल रहा था। जब अनादिकालसे चल रहे हुए प्रागभावका भी विनाश हो सकता है अर्थात् घड़ी बन गयी तो घड़ीका अभाव तब नष्ट हो गया ना तो इसीतरह अनादिकालसे अविद्या चल रही थी उसका भी विनाश हो जाता है। ऐसा प्रागभावका दृष्टान्त देना यो ठीक नहीं बैठता कि प्रागभाव वस्तुको छोडकर अन्य कुछ नहीं है। घड़ीका प्रागभाव घड़ीकी अवस्थासे पहिले जो जो अवस्थाएँ रही हैं उन स्वरूपसे बना है अथवा घड़ी अवस्थासे प्राक् जो जो भी अवस्थाएँ हैं उनका नाम है घड़ीका प्रागभाव, तुच्छ स्वभाव वाला अभेद नहीं माना गया है, पर यहाँ अविद्या तो तुम तुच्छ स्वभाववाला मानते हो, उसका उच्छेद कैसे सम्भव है इस कारण यह मानो कि पदार्थ सब हैं, जीव सब हैं, उन सब जीवोंका कभी विकाररूप परिणामन चलता है और उपाधिका सम्बन्ध मिटनेपर उनका स्वभाव रूप परिणामन हो जाता है।

अभेदवादमे अविद्याको विद्याका प्रागभाव माननेकी असङ्गतता—इसी सिलसिलेमे जो यह भी कहा था कि अविद्या और कुछ चीज नहीं है, तत्त्वज्ञानका वो

प्रागभाव है उसका ही नाम अविद्या है अर्थात् विद्याका प्रागभाव अविद्या कहलाता है वह भी कथनमात्र है । अविद्याको यदि तत्त्वज्ञानका प्रागभावरूप मान लीये तो प्रागभाव भेदविज्ञानरूप कार्यको नहीं कर सकता । देखिये बड़े कामकी एक स्थिति समझ में आती है कि किसी भी पदार्थका प्रागभाव पदार्थको उत्पन्न नहीं करता । इतना तो कहा जा सकता कि प्रागभावके विनाशके विना कार्य नहीं होता यह तो बताया जा सकता, पर प्रागभावकी कार्यकी उत्पत्तिमें सामर्थ्य नहीं है । क्या घटका प्रागभाव घटको बना देता है ? हाँ घटके प्रागभावके विनाशके विना घट नहीं बन सका यह बात तो वहाँ है, पर घटका प्रागभाव घटको बना दे यह सम्भव नहीं है ।

कार्यमें प्रागभावके कारणत्वकी असिद्धि— कार्यकी अगर सूक्ष्म दृष्टि लेना चाहते हो तो ऋजुसूत्रनयपर दृष्टि दीजिये ऋजुसूत्रनय वर्तमान पर्यायको ग्रहण करता है । यह नय उस पर्यायके एक भी समय पहिले अतीत पर्यायको निरखता ही नहीं है और न भविष्यकी अतिनिकटवर्ती पर्यायको भी निरखता । केवल एक वर्तमान पर्यायको देखता है । वह वर्तमान पर्याय क्या पूर्व पर्यायमें उत्पन्न हुई है ? वैसा कार्य कारणके प्रकरणमें बताया तो यह जरूरी है क्या कि वर्तमान पर्यायका उपादान पूर्व-पर्यायमें उक्त द्रव्य है लेकिन ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिमें जब हम देखने चलते हैं तो अतीत पर्याय वर्तमान पर्यायका कारण नहीं है । तो फिर क्या कारण है ? यदि यह पूछा जाय तो ऋजुसूत्रनयकी दृष्टिसे यह उत्तर मिलेगा कि ऋजुसूत्रनयमें जगतमें कही कार्य कारणका विधान नहीं है । न कोई पदार्थ कार्य है और न कारण है । प्रत्येक पर्याय अपने ही समयमें अपने कारणमें उत्पन्न होता है यह एक ऋजुसूत्रनयका विषय है । इसका एकाग्र करने कही अध्यात्ममें अन्य शैली बना लेना तो युक्त नहीं बैठना, वह एतद्वाद हो जायगा । और, इसमें ही नये तरहका निश्चय एकान्त निकाला गया है । तो जैसे घटका प्रागभाव घटकार्यको उत्पन्न नहीं करता, उसमें सामर्थ्य ही नहीं है कि कार्य बना दे । यह बात प्रसङ्ग है कि घटके प्रागभावके विनाशके विना वह घट कार्य उत्पन्न नहीं हो पाना । ऐसे ही विद्याका प्रागभाव जो अविद्या है तत्त्वज्ञानका प्रागभाव रूप अविद्याएतत् ज्ञानफलको उत्पन्न करनेमें समर्थ नहीं है । हाँ इनकी बात है कि तत्त्वज्ञानमें प्रागभावरूप अविद्याके विनाशके विना तत्त्वज्ञानरूप कार्य नहीं बन सका ।

वह भेदज्ञान स्वभावरूप ही है। ऐसा यदि अद्वैतवादी मानें तो इसके मायने यह हुआ कि तज्वज्ञानके प्रागभावरूप अविद्यामें भेदज्ञानका स्वभावरूप हो गया। इसमें ता अद्वैत सिद्धान्तका यो भी निराकरण है कि इस सिद्धान्तमें अभेद किसी अन्य स्वभाव रूप नहीं माना गया किन्तु कुछ न होना इस प्रकार तुच्छ स्वभावरूप माना गया है।

अभेद या भेदके ग्रहण विद्या या अविद्याकी उत्पत्तिकी असिद्धि—  
वात यो है कि पदार्थमें भेद ग्रहण करे तो अविद्या वन जाय और अभेद ग्रहण करे तो विद्या वन जाय यह व्यवस्था नहीं है। अद्वैतवादी तो यो कहते हैं कि तुम्हें यदि एकत्व समझमें आया तो समझो कि हम विद्यामें आ गए और पदार्थ नाना समझमें आये कि यह जीव है यह पुद्गल है इत्यादि तो समझलो कि तुम अविद्यामें आ गए। तो भेद ग्रहण करनेसे अविद्या वन जाय और अभेद ग्रहण करनेसे विद्या वन जाय ऐसी व्यवस्था नहीं है। किन्तु, जिसमें सम्वाद हो वह तो सत्य है और जिसमें विसम्वाद हो वह असत्य है। विसम्वादको तो सब लोग जानते हैं। जिसमें विवाद खडा हो जाय, दूसरा बाधक प्रमाणभूत ज्ञान वने समझो कि वह विसम्वाद है। जहाँ विसम्वाद है वह ज्ञान असत्य है व जहाँ सवाद है। वह ज्ञान सत्य है। सही तौरसे एक दम निदोष निर्णय हो, जहाँ विवाद न उठ सके वह सम्वाद है और सम्वादसे सत्य ज्ञान माना जाता है। अब देखिये सम्वाद ही वस्तुमें अभेद बताता है। इसलिए भेदकी बातकी बात कहना भी सत्य है और अभेदकी बात कहना भी सत्य है पर सद्भूत क्या है। प्रत्येक पदार्थ न्यारे न्यारे स्वतंत्र स्वतंत्र अपने आपमें सद्भूत हैं। इन पदार्थोंका अपह्नव करना युक्त नहीं है।

अविद्याकी अवस्तुभूतताकी मीमासा—और भी देखिये। जो बात कही गयी थी कि जब यह अद्वैतवादीसे पूछा था कि अविद्या ब्रह्मसे भिन्न चीज है या अभिन्न चीज है? तब अद्वैतवादीने यह उत्तर बोला था कि भिन्न और अभिन्नका विचार वस्तुमें किया जाता है, अविद्या तो वस्तु ही नहीं है उसमें भिन्न अभिन्न आदिकका विचार नहीं बनता। तो इममें यह पूछा जा रहा है कि क्या अविद्या विचारके अगोचर है, विचारणीय नहीं है? क्या इसलिए अविद्या अवस्तु है? अथवा अविद्या अवस्तु है अतः विचारके अगोचर है? यहाँ दो विकल्प किए गए। देखिये। यह तो कोई नियम नहीं है कि जो-जो अवस्तु होता है उसका विचार नहीं किया जा सकता। जैसे—इतरेतराभाव अवस्तु है फिर भी उसका विचार तर्क-वितर्क चलता है। जैसे घडीमें चौकी नहीं है, यह जो परस्परमें एक दूसरेका अभाव है यह अभाव अवस्तु है या वस्तु? अवस्तु है, पर विचार तो हर एक कोई उसका कर सकता है। तो यह भी एकान्त नहीं है कि जो-जो जितने अवस्तु हैं वे विचार नहीं किये जा सकते हैं। इतरेतराभाव आदिक अनेक अवस्तु हैं फिर भी यह ऐसा है, यह ऐसा है यो उनके सम्बन्धमें अनेक तरहके विचार बनाये जा सकते हैं। शान्दिक और प्रतिभासमें आने

वाले विचार बनते हैं इस कारण यह नहीं कह सकते कि अवस्तु होनेसे अविद्याके सम्बन्धमें भिन्न है या अभिन्न है यह विचार नहीं उठाया जा सकता ।

विचारागोचर होनेसे अवस्तुभूताकी सिद्धिका प्रतिषेध—यह भी नहीं कह सकते कि अविद्या विचारके विषयभूत नहीं है इसलिए अवस्तु है । अनेक पदार्थ ऐसे होते हैं जिनका विचार तो नहीं किया जा सकता और है वस्तु । विचारमें न आ सकनेसे कोई अवस्तु बन ही जाय यह ठीक नहीं है । जैसे गुडकी मिठाई, मिश्रीकी मिठाई, गन्नेकी मिठाई इनमें कुछ तारतम्य है कि नहीं ? गुडकी मधुराई और किस्म की है और गन्नेकी मधुराई और किस्मकी है, सभी लोग प्राय बोल देंगे कि इनकी मधुराईमें अन्तर है । उन सबकी मधुराईके विषयमें यो शब्द तो सभी बोल देंगे, पर और विशेष बात क्या कर सकते हैं ? तो मधुराई सबकी अलग अलग है लेकिन तारतम्य है अवश्य और उस तारतम्यका प्रतिपादन भी नहीं किया जा सकता । तो यह भी नहीं कहा जा सकता कि विचारके अगोचर होनेसे अविद्या अवस्तु बन जाय और इन पदार्थोंके खाने—पीनेसे उत्पन्न हुए जो सुख है उनमें भी तारतम्य है । मिश्री चख कर जो मौज माना है उसमें भी तारतम्य है मगर उन तारतम्योंको कोई दूसरे पुरुष के लिए बना भी सकता है यह तो ऐसा है और यह ऐसा है तो यह जैसे तारतम्य दूसरेको नहीं बताया जा सकता फिर भी वस्तुस्वरूप है, तारतम्य है, स्वभावभेद है, इसी प्रकार चाहे अविद्या भी विचारके अगोचर हो फिर भी वह एक भाव है, विचार के अगोचर होनेसे अविद्या अवस्तुक बन जाती, यह कहना युक्त नहीं है ।

अवस्तुभूतके प्रभाव और अभावकी विचारासहता—और, फिर यह भी बताओ कि भिन्न है या अभिन्न है, ऐसा विचार बनाना यह प्रमाणभूत है या नहीं ? पहिले तो यह निर्णय-बता दो । किसी भी पदार्थमें हम ऐसा विचार यदि कर ले कि ये भिन्न है या अभिन्न है ? अथवा इस प्रसङ्गमें जो यह प्रश्न उठाया गया था कि यह अविद्या ब्रह्मसे भिन्न है या अभिन्न ? जैसे ब्रह्मको तो सद्भूत माना था अद्वैत-वादने और सब दृश्यमान पदार्थोंको मिथ्या माना, तो यह पूछा गया कि यह माया ब्रह्मसे भिन्न है या अभिन्न ? तो भिन्न और अभिन्नका विचार करना प्रमाणभूत होता है या नहीं ? यदि प्रमाणभूत है, ऐसा मानते हो तो प्रमाणके जो विषयमें आता है उस अविद्याका असत्त्व कैसे रहा ? और जब अविद्या सत् ही नहीं है तो मोक्षकी इच्छा करने वाले साधु सत्तोका उस अविद्याके विनाशके लिए प्रयास करना सफल कैसे है ? क्या कोई आकाशमें भी लाठी मारा करता है ? आकाश यद्यपि सत् है पर अमूर्त है, उसपर कोई नाठी मारेगा क्या ? जो अवस्तु है, सर्वथा असत् है उसके उच्छेदके लिए प्रयास करना फलवान नहीं है, यदि कहो कि भिन्न अभिन्न आदिकका विचार करना अप्रमाण है तो फिर वह वस्तुका विषय कैसे बन सका जिससे कि फिर तुम्हारा यह कहना बने कि भिन्न और अभिन्नका विचार वस्तुमें होता है । तो यह बात

तुम्हारी दुक्त नहीं है कि सारा विश्व एक स्वरूप है एक ही सत् है और ये सब जो कुछ नजर आते हैं माया हैं अथवा उसका ही यह सब वाग है, यह बात शोभा नहीं देती है ।

अर्थक्रियाकारी पदार्थोंकी अप्रतिषेध्यता—पदार्थ सब अपने आप अपने ही स्वरूपसे है, अपने द्र-अ, क्षेत्र, काल, भावको लिए हुए हैं । सबका परिणामन उनका अपने अपने प्रदेशोमें ही हो रहा है और इसी कारण यह सब जगत चल रहा है । किसी एक जगहसे कोई काम नहीं निकला करता, काम तो पदार्थसे बनता है । ये समस्त पदार्थ न्यारे न्यारे हैं । अनन्तानन्त तो जीव हैं और इससे भी अनन्तानन्त गुने पुद्गल परमाणु है, एक धर्मद्रव्य, एक अधर्मद्रव्य, एक आकाश द्रव्य और असख्यात कालद्रव्य है और लोकाकाशके एक एक प्रदेशपर कालाणु अवस्थित है । ये असख्यात कालद्रव्य हैं । ये सब अपने अपने परिणामनमें स्वतंत्र हैं । कोई किसी दूसरे पदार्थकी परिणति लेकर नहीं परिणमता । इन समस्त पदार्थोंमें त्रिकाल एक दूसरेका अभाव है । कोई एक पदार्थ किसी दूसरे पदार्थरूप नहीं बन सकता । सभी पदार्थ अपने अपने स्वरूपमें न्यारे न्यारे हैं, उनके अस्तित्वका कभी निषेध नहीं किया जा सकता ।

अविद्यासे अविद्याकी शान्तिकी असगतता—अद्वैतवादाने यह कहा था कि जैसे कीचडसे मलिन जलको शान्त (स्वच्छ) करनेके लिये कं ई विशेष घूर्ण डाला जाता है तो वह घूर्ण उस धूलको भी दवा देता है और खुद भी दब जाता है । उनके दुहरे काम होते हैं, इसी प्रकार शास्त्राध्ययन मनन सत्सग ये भी सब यद्यपि है तो अविद्या क्योंकि एक अभेद ब्रह्मस्वरूपको छे डकर शेष सब अविद्या है लेकिन अविद्या माने भेद जानना कि अविद्यासे पदार्थोंको नाना माना यह अमरूप अविद्याको शान्त कर देती है और यह शास्त्र श्रवण आदिक रूप अविद्या भी खुद शान्त हो जाती है यह कहना भी ठीक नहीं है । इसका कारण यह है कि धूल तो सद्भूत वस्तु है और उसको शान्त करने वाला घूर्ण भी सद्भूत है तो जो सद्भूत होते हैं उनमें तो बाधक बन जाता है । घूर्ण डाला तो बाधक बन गया और पयिनेका कीचड बाध्य हो गया तो जो सत् है उनमें तो बाध्य बाधक भाव बनता है पर जो सद्भूत ही नहीं है तो असत्का सत्के साथ बाध्यबाधक भाव नहीं चल सकता । दोनों ही सन् ही तो उनमें बाध्यबाधकपना चल सकेगा । जैसे साप और नेवला इनमें परस्पर वैर ही तो ये सत् है तभी ना । कहीं खरगोशके सींग और घोडाके सींगमें तो विरोध नहीं बन जाता । एक असत् हो एक सत् हो उनमें भी विरोध नहीं बनता । यह जो घूर्ण है वह भी एक धूल है सो वह सो दूसरी धूल वे जो कि पानीको मलिन कर रही है तो वह घूर्ण उस दूसरी धूलकी सामर्थ्यका अपनयन कर देती है सामर्थ्यको निकाल देती है और इस तरहसे यह घूर्ण उस कीचडका बाधक बन गया ।

विष द्रव्यके दृष्टान्तसे अविद्या दंष्ट्रान्तिकी विषमता—अथवा विष

द्रव्य दूसरे विषका मारनेके लिये डाला जाता है। एक विषमे दूसरा विष डालनेसे विष समाप्त हो जाता है। तो वह विष द्रव्य योग्य, विष द्रव्यके सामर्थ्यसे हट सकता है पर किसी अन्य कार्यको न करेगा, और ये सद्भूत है दोनो। यह विष भी जो विष मारनेके लिए किया गया है और वह विष भी दोनो सत् है तो वाध्य बाधक भाव बनता है पर अविद्यामे और भेदवादके उच्छेदमे वाध्य बाधक भाव नहीं बन सकता, सारे पदार्थ ये भिन्न-भिन्न स्पष्ट नजर आते हैं। जैसे अभेद वस्तुका स्वभाव है, उसे कोई मिटा न सकेगा ऐसे ही भेद भी वस्तुका स्वभाव है। अनेक पदार्थोंमे अभेद करना यह वस्तुका स्वभाव नहीं। यह तो कल्पनाकी चीज है पर प्रत्येक वस्तुमे उनके ही गुण पर्यायिका अभेद जो ज्ञात होता है यह वस्तुका स्वभाव है। तो जैसे अभेद वस्तुका स्वभाव होनेसे दूर नहीं किया जा सकता इसी प्रकार भेद भी प्रतिव्यक्ति स्वरूप रहना यह भी मिटाया नहीं जा सकता।

समस्त पदार्थोंकी स्वतन्त्र स्वतन्त्र सत्तासे लोकव्यवस्था—भैया ! समस्त पदार्थ भिन्न-भिन्न अपने-अपने स्वरूपको लिए हुए हैं। सारा विश्व एक ब्रह्म-स्वरूप हो और उसकी परिणतियाँ हो, उसका बगीचा हो ऐसा नहीं है किन्तु सभी पदार्थ हैं और वे अपनी-अपनी योग्यतानुसार परिणमते रहते हैं। तभी विश्वकी व्यवस्थामे अन्तर नहीं आता। कोई एक बनाने वाला हो विश्वको तो आज कहीं काम चल रहा है, कल कहीं चल रहा है तो कोई पदार्थ परिणमन करनेसे रुक भी जाय लेकिन जितने पदार्थ हैं वे सब सत् हैं और उनका निरन्तर परिणमनेका स्वभाव है। एक समय भी अन्यरूप न परिणम सके, स्वतः ही जैसी योग्यता है उसके अनुसार वह परका निमित्त पाकर अथवा असाधारण परको निमित्त न किए बिना परिणमता रहता है। वस्तु है और वह परिणमनशील है इस कारण जगतकी व्यवस्था बनी है।

समस्त पदार्थोंमे अस्तित्व और वस्तुत्व गुणका भाव—भैया ! पदार्थ व्यवस्था यो यथार्थ रूपमे मान लीजिए इस तरह है कि प्रत्येक पदार्थ हैं तो जरूर। यदि न होते तो फिर चर्चा किसकी की जाती। सबका अस्तित्व है अब इसके पश्चात् यह भी बात देखी जाती है कि किसी पदार्थका अस्तित्व किसी दूसरे पदार्थरूप नहीं है तभी तो हम कहेगे कि घड़ी लावो तो घड़ी ही उठाकर लावोगे, चौकी साथमे न उठा लावोगे। तो प्रत्येक पदार्थका स्वरूप अपना-अपना न्यारा है इसीका नाम है वस्तुत्व गुण। जैसे 'है' को मान लिया कि सर्वत्र है पर 'है' यदि स्वच्छेद बन जाय, एक पदार्थका 'है' दूसरे पदार्थके 'है' रूप बन जाय तो पदार्थ भी न रहेगा। यदि चौकी घड़ी बन जाय तो न चौकी रही न घड़ी रही। घड़ी चौकी बन बैठी। तो प्रत्येक पदार्थ है, अपने स्वरूपसे है परके स्वरूपसे नहीं है। यह हुआ यह हुआ वस्तुत्व गुण। अब यहाँ तक दो बातें तो आ गयी है और अपने ही स्वरूपसे हैं दूसरेके स्वरूपसे नहीं हैं

समस्त पदार्थोंमे द्रव्यत्व और अगुरुलघुत्व गुणका भाव—कोई भी वस्तु



हो, पर है ही है निरन्तर एक समान बना रहे यह बात कल्पनामे नहीं आती । कोई भी पदार्थ है तो उसमे अवस्थाएँ बदलती रहती है । अवस्था कुछ न बने और 'है' हो जाय यह हो ही नहीं सकता । चाहे कोई अवस्थाएँ समान भी हो, पर प्रतिसमयमे परिणामन जरूर होगा तब है रह सकता है तब उसकी सत्ता बन सकती है । तो निरन्तर अवस्थाएँ बनाते रहना यह भी गुण प्रत्येक पदार्थमे है, इसका नाम है द्रव्यत्व गुण । अब यहाँ तः तीन बातें मान ली गई, अस्तित्व अर्थात् पदार्थ है वस्तुत्व अर्थात् यह पदार्थ अपने स्वरूपसे है दूसरेके पिण्डसे नहीं है, चौकीका पिण्ड चौकीमे ही है घडीका पिण्ड घडीमे ही है । यह भी गुण प्रत्येक पदार्थमे बना हुआ है कि वह अपने ही रूपमे रहेगा, दूसरेके रूप न बन जायगा । फिर चौथी बात यह भी है कि प्रत्येक वस्तु प्रति समय परिणामती रहती है । अब यहाँ द्रव्यत्व गुण ऐसी स्वच्छन्दता करने लगे कि हमको तो ऐसा हुक्म मिला है कि परिणामता रहूँ । चाहे जिस रूप परिणाम जाय तो यो न बन सकेगा । परिणामेगा प्रत्येक पदार्थ पर अपने ही स्वरूपमे प्रदेक्षमे पिण्डमे परिणामेगा । यह हुआ अगुलघुत्व गुण । तो कोई पदार्थ न वजनदार और न हल्का बन जायगा । इसका अर्थ यह लेना कि कोई पदार्थ किसी दूसरेके गुणको लेले तो वजनदार हो जायगा । किसी पदार्थका गुण पर्याय निकलकर दूसरेमे चला जाय तो हल्का हो गया । अगुलघुत्व शब्दका यह अर्थ करना है कि कोई पदार्थ किसी दूसरे के गुण पर्यायको नहीं लेता । प्रत्येक पदार्थ अपने ही गुण पर्यायरूपमे परिणामता है । ये चार बातें प्रत्येक पदार्थमे मिलती हैं ।

समस्त पदार्थोमे प्रदेशत्व और प्रमेयत्व गुणका भाव—अब यह सोचिये कि पदार्थका कोई आकार ही न हो, प्रदेश ही न हो तो यह है पना और परिणामन किसमे बोला जायगा । प्रत्येक पदार्थका अपना-अपना प्रदेश है, अपना रुदका एरिया है कुछ न कुछ । तो यही हुआ प्रदेशत्व गुण और एक बात प्रमेयत्वकी भी पायी जाती है, जो पदार्थ है वह किसी न किसी ज्ञानके द्वारा प्रमेय है । मानलो पदार्थ हो सभी और वे किसीके जाननेमे न अये तो हम क्या समझे, क्या व्यवस्था बनाये और फिर आत्मा जब निर्दोष हो जाता है तो उसका ज्ञान इतना विशाल बनता है कि जो भी सत् हो वह नियमसे उसके ज्ञानमे ज्ञात होता है । यो पदार्थोमे ये-६ साधारण गुण हैं ।

समस्त पदार्थोमे असाधारण गुणका भाव—साधारण गुणोसे भी सभी पदार्थ व्यवस्था नहीं बनी । पदार्थोमे कोई गुण विशेष होना चाहिए ताकि यह जान सकें कि यह चौकी है, यह घडी है । तो यह कहलाता है असाधारण लक्षण । जैसे जीवमे है चेतन गुण, पुद्गलमे है मूर्तिकता रूप, रस, गन्ध, स्पर्श । ये पुद्गलके गुण हैं धर्मद्रव्यमे है गतिहेतुपना जीव और पुद्गल गमन करे तो उसमे निमित्त कारण बने । अधर्मद्रव्यमे गुण है स्थितिहेतुभूत, जो चलते हुए जीव पुद्गल ठहरें तो उनकी स्थितिमे

निमित्त कारण है अघर्मद्रव्य । आकाश द्रव्यका गुरुण है अवगाहनहेतुत्व जहाँ सभी पदार्थ ठहर जायें । और, काल द्रव्यका साधारण लक्षण है द्रव्यके परिणामन होनेका कारण यो विशेष लक्षण भी है । वस्तुव्यवस्था इस तरह है और इस दृष्टिसे ज्ञात कर लीजिये कि अनन्तानन्त जीव है, अनन्तानन्त पुद्गल है । एक घर्मद्रव्य एक अघर्मद्रव्य एक आकाशद्रव्य और असख्यात कालद्रव्य है । ये सभी पदार्थ अपने अपने प्रदेशमें हैं और निरन्तर परिणामते रहते हैं ।

स्वरूपास्तित्वके विज्ञानमें कल्याण लाभ—समस्त पदार्थोंमें साधारणघर्म देवकर उसकी जाति बनी तो यह एक कल्पनाकी चीज हो गयी मगर यह प्रमाणीक कल्पना है । यो समस्त पदार्थ अनन्त है । कोई एक पदार्थ सत् ब्रह्म हो और सभी पदार्थ मिथ्या हों ऐसी बात नहीं है । ऐसा ज्ञान करनेसे लाभ क्या होता है ? जब हम यह जान जायेंगे कि प्रत्येक पदार्थ अपना अपना ही स्वरूप लिए हुए है परिणामन लिए हुए है तो यह स्पष्ट विदित हो जायगा कि मेरा काम मैं ही कर सकता हूँ और दृश्यमान इन सभी पदार्थोंके काम ये ही सब कर पायेंगे । अतएव मेरा किसी पर अधिकार नहीं है प्रत्येक पदार्थ अपने अपने स्वरूपके स्वामी हैं एसा ज्ञान होनेसे मोह टलता है । मोहके दूर होनेसे कल्याणका मार्ग मिलेगा । जीवका वैरी केवल एक मोह भाव ही है । इस जीवका किसी पदार्थसे कुछ लेना देना नहीं है कुछ सम्बन्ध भी नहीं है सदा सयोग भी नहीं रहता और जब तक सयोग है तब तक भी सभी अपने अपने में परिणामन रहे हैं किसीका कोई दूसरा सहयोगी नहीं बन रहा है फिर भी जीव पर पदार्थोंमें मोह बनाये तो समझ लीजिये कि कितनी यह अयथार्थ वृत्ति है और विपदा है । यह मोहकी विपदा तत्त्वज्ञानसे समाप्त होती है । यो कहो कि सारे सकट ज्ञानसे दूर होते हैं । सर्व सकट विनाशी तो एक ज्ञान प्रज्ञा ही है ।

भेदकी पारमार्थिकता—अद्वैतवादीने यह भी कहा था कि जैसे स्वप्न अवस्थामें पदार्थ भिन्न भिन्न नजर आते हैं और अवस्थाभेद है नहीं अर्थात् कुछ वस्तु है नहीं और फिर भी भेदप्रतिभास होता है, इसने मालूम पडता है कि भेद पारमार्थिक नहीं है अथवा भिन्न भिन्न प्रतिभाम होना कोई पारमार्थिक नहीं है । जैसे स्वप्न आया, तो स्वप्नमें जङ्गल, शेर, हाथी, हिरण आदि सभी दीखते हैं । यो ही जगतमें सभीका अलग अलग ज्ञान बनना है तो क्या यह सही है ? सो आचार्यदेव कहते हैं कि ऐसा परिणामन अनेकवादमें भी लाया जा सकता है । तो जैसे विशेषका अभाव है स्वप्न दशामें ऐसे ही अनेकका भी तो अभाव है । विशेषका व्यापक सामान्य भी तो नहीं रहा । जब विशेष नहीं रहा तो फिर सामान्य क्या रहा ? यदि विशेषके विना सामान्य टो जाय, मनुष्य सामान्य तो होता नहीं कोई और मनुष्यत्व वहाँ बैठा रहे इस तरह यदि विशेषके अभावमें भी सामान्य बन जाय तो कहुँदेके रोम तो हैं नहीं और उसमें रोमपनेके सत्त्व बन जाय, ऐसा तो होता नहीं है । कोई वस्तु है नहीं और उसे

है मान लिया जाय यह तो एक सामान्य बात हो गयी। कहीं १०-२० आदमी खड़े हैं और उन्हें मान लिया कि वे तो १०-२० खम्भे खड़े हुए हैं, तो यदि विशेष के बिना सामान्य मान लें तो उन खम्भोमे भी मनुष्यत्व ही जाय ऐसा होता नहीं है। इस कारण यह कहना कि स्वप्न दशामे भेद नहीं है और भेद प्रतिभास होता है इस लिए भेद प्रतिभास झूठ है तो यो अभेद भी नहीं है और अभेद प्रतिभास भी न हो सकेगा। जब स्वप्नमे सिंह, आदमी, खम्भा आदिक दिख रहे हे तो कभी ऐसा भी स्वप्नमे ख्याल हो जाता कि यह तो स्वप्न है मैं जागकर तो देखूँ, स्वप्नमे ही जागकर देखता है तो वहाँ सिंह, खम्भा, आदमी आदिक कुछ नहीं है, इतनी एक बात स्वप्नमे हो जाती है तो जहाँ स्वप्नमे विशेष और भेद ज्ञान हो सकता है वहाँ सामान्य भी ज्ञान हो सकता है। जैसे जगते हुए मे पूजन, प्रवचन, तपश्चरण आदिक किए जाते हैं ऐसे ही स्वप्नमे भी तां किए जाते हैं। ता स्वप्नमे विशेष नहीं हैं और सामान्य ज्ञान हो जाता है तो विशेषके भ्रमावमे सामान्यका भी असत्त्व है।

स्वरूप दृष्टिसे ही सत्यासत्यका निर्णय—अच्छा यह बात बतलावो कि स्वप्नकी दशामे भेद कैसे नहीं है, भिन्न भिन्न पदार्थ कैसे नहीं हैं। सायद कहो कि जग जानेपर वह सब झूठ लगता है इसमे मालूम होता कि स्वप्नकी बात झूठ है। स्वप्नमे जो पदार्थ भिन्न भिन्न दिख गए वे झूठ है ऐसा अद्वैतवादीने कह डाला। बस बातपर उन्हे यह जवाब दिया जा सकता है कि स्वप्नमे जो भिन्न भिन्न पदार्थ दिख रहे हैं वे जगनेपर नहीं दिखते अतः सब झूठ है तो जगनेपर भी तो जो सब पदार्थ भिन्न भिन्न दिखते हैं। वे सोनेपर नहीं दिखते तो जाग्रत दशामे नानारूपसे देखे गये सो वे भी सब झूठ हो जायेगे। तुम्हारा कहनेका जो यह मतव्य है कि जैसे स्वप्नमें देखी हुई सारी बातें झूठ हैं ऐसे ही जगती हुई हालतमे भी देखी हुई सारी बातें झूठ है, पर बात यह है कि कोई भी बात एक जगह असत्य हो जाय तो दूसरी जगह भी वह बात असत्य ही हो जाय ऐसा तो नहीं होता। यदि एक जगह झूठ हो जानेपर सब जगह तुम झूठ मान लोगे तो देखो प्रातः काल घूमनेके समय सड़कपर किसी जगह कोई दूठ दिखा और उसको पुरुष समझ लिया। कुछ अंधेरा उजला था इस कारण, जब उसके पास पहुँच गए तो समझ लिया ओह जो पहिले हमने ज्ञान किया था वह झूठ था, यह दूठ पुरुष नहीं है, यह तो दूठ है। तो यदि एक दूठ है। तो यदि एक दूठमे पुरुषका भ्रम हो गया और पुरुषका ज्ञान भुँड हो गया तो इसके मायने क्या यह है कि अपने गाँव घरके जितने भी मनुष्य हैं उनको भी झूठ कह दे ? यह मनुष्य नहीं है, यह मनुष्य नहीं है क्योंकि हमने दूठमे मनुष्य जाना था, वह झूठ था। एक जगह झूठा ज्ञान बन जाय तो इसका अर्थ यह नहीं है कि सब जगहका ज्ञान झूठा हो गया ? स्वप्नमे देखी हुई बात यदि झूठ है तो इसका अर्थ यह नहीं है कि जाग्रत अवस्थाका, अच्छे दिमागकी हालतका भी ज्ञान झूठा हो गया। जैसे जिस ज्ञानमे कोई दूसरा वाचक ज्ञान न बन पाये तो वह सत्य है और जहाँ वाचक ज्ञान बन गया वह झूठ है।

जैसे धूमते हुएमें ठूठको मनुष्य जान लिया । उस ज्ञानके बाद फिर यह ज्ञान बना कि यह मनुष्य नहीं है यह तो ठूठ ही है । तो यह भूठ ज्ञान कैसे हुआ ? यह तो सत्य ज्ञान हुआ । तो जिस ज्ञानमें दूसरे ज्ञानसे बाधा न आये, वह तो सत्यज्ञान है और जिस ज्ञानमें दूसरे ज्ञानसे बाधा आये वह असत्य ज्ञान है । यह सिद्धान्त आचार्यदेवने रखा है ।

पूर्वपक्षकार द्वारा बाधकप्रत्ययके निराकरणका उपहास— अब बाधक ज्ञानकी मान्यताके प्रतिपक्षमें शङ्काकार द्वारा कुछ युक्तियाँ चलेंगी उन्हें ध्यानसे मुनना कि वह कैसे युक्ति देकर सही बातको भी भूठ साबित करना चाहता है । सिद्धान्त यह रखा गया है कि जिस ज्ञानके पश्चात् बाधक ज्ञान नहीं बनता वह तो सत्य है और जिस ज्ञानके पश्चात् बाधक ज्ञान बनता है वह असत्य है । शङ्काकार पूछ रहा है कि इस बाधक ज्ञानने हर क्या लिया ? जैसे एक दृष्टान्त रख लो किसी ठूठको कुछ अंधेरे उजलेमें मनुष्य समझ लिया और बादमें कुछ उसके निकट जानेपर यह ज्ञान बना कि यह मनुष्य नहीं है, यह तो ठूठ है, तो यह जो दूसरा बाधक ज्ञान बना इसने वहाँ हर क्या लिया ? इस बाधक ज्ञानने ज्ञानका अपहरण तो किया नहीं क्योंकि वह ज्ञान तो प्रतिभात हो चुका । वह तो जब जाननेमें आया था तब आ गया था अब यह दूसरा ज्ञान है । अपहरण तो तब ही जब कुछ हो । वह तो पूर्व ज्ञान था, यह उत्तर ज्ञान बना । तो बाधकज्ञानने ज्ञानका अपहरण नहीं किया । फिर एक चुटकुलेमें शङ्काकार कहता है कि विषयापहार करना तो राजावोका धर्म है और फिर अमूर्त ज्ञान विषयका कैसे अपहार करे । तो विषयका भी इस बाधक ज्ञानने अपहरण नहीं किया, और फलका भी ज्ञानने अपहरण नहीं किया । जैसे मरुस्थलमें दूर चमकती हुई रेतमें जलका भ्रम हो गया और कुछ उसके निकट जानेपर यह स्थाल बना कि यह जल नहीं है यह तो रेतीली जमीन है तो इस बाधक ज्ञानने फलका अपहरण क्या किया ?

पूर्वपक्षकार द्वारा पदार्थ या ज्ञानकी बाधकताका विकल्प— शकाकार ही बाधक प्रत्ययके निराकरणमें एक दूसरी बात यह पूछ रहा है कि अच्छा अब यह बतलावो कि बाधक भी जो बना वह ज्ञान बना कि पदार्थ बना ? जो पहिले भूटा ज्ञान बना था ठूठमें कि यह पुरुष है तो वह बाधक ज्ञान बना कि पदार्थ बाधक बना ? वह ज्ञान बाधक होता होगा, क्यों जी पदार्थ तो बाधक होनेमें समर्थ नहीं हुआ करता है । जैसे पहिले जाना कि यह घट है और बादमें जाना कि यह कपडा है तो वह कपडा पदार्थ बाधक हुआ या ज्ञान बाधक हुआ ? पदार्थ बाधक नहीं हुआ, बाधक हुआ ज्ञान यदि पदार्थको बाधक मानोगे तो कोई व्यवस्था ही न बन पायेगी । हाँ यदि पदार्थ प्रतिभासमें आ गया तो बाधक हुआ और सत्यता उसने कायम करदी । तो प्रतिभात अर्थ तो अपने ज्ञानकी सत्यता ही बनाता है । यदि कहो कि बिना ही प्रतिभासमें आये हुए पदार्थ बाधक बन जाता तो यह तो परस्परमें बड़ा विरोध है । क्या जो

पदार्थ नहीं है यह भी किमीका बाधक होता है ? जो असत् है, अप्रतिभात है वह तो किसीका बाधक बनना ही नहीं । इस कारण बाधक ज्ञान कुछ चीज नहीं ।

शाकाकार द्वारा शोध काल व जीवोंके आश्रय बाध्यबाधक भावका विकल्प— अब फिर और पूछा जा रहा है शङ्काकार द्वारा ही जरा कि यह तो बातों कि किसी समय किसी जगह किसी आदमीका बाध्यबाधक भाव बननेसे ज्ञानकी सत्यासत्यताकी व्यवस्था बनती है या सब जगह सब जीवोंमें बाध्यबाधक भाव बननेसे व्यवस्था बनती है । इसमें दो विकल्प रखे यदि कहों कि कभी कहीं किसीके बाध्यबाधक ज्ञानसे सत्यासत्यताका परिचय हो जायगा तो यह व्यभिचारी और बात है । किसीको कभी कहीं बाध्य बाधकताका ज्ञान हो और किसीको सत्यासत्यताका निर्णय हो या उसे ही अन्यत्र अन्यदा निर्णय हो यह तो पोची बात है इस हेतुसे तो मिथ्या-ज्ञानमें भी प्रमाणाता हो बैठेगी । यदि कहो कि सर्वदा सर्वत्र सबको बाध्यबाधक भाव का अब बोध होनेपर सत्यासत्यताका निर्णय होता है तो यह तो बिल्कुल ही कठिन बात है । यह तो होता भी नहीं कि सर्वदा सर्वत्र सबको बाध्यबाधक भावका निर्णय हो कदाचित् मान भी लो कि ऐसा हो भी गया तो हम माप कोई छद्मवस्था तो निर्णय कर ही नहीं सकता कि सर्वत्र सर्वदा सबको बाध्यबाधक ज्ञानका निश्चय हो गया है । कोई जान ले तो वह वीतराग सर्वज्ञ होगा उसे निर्णयका विकल्प करनेकी आवश्यकता क्या है । यथार्थ बात तो यह है कि ज्ञानमें प्रमाणाता अपने स्वपथवसायित्व स्वरूपके कारण है ।

ज्ञानकी बाध्यबाधकताकी असिद्धिका शङ्काकार द्वारा प्रयत्न— यह सिद्धान्त रखा गया था कि जिस ज्ञानपर बाधक ज्ञान बने वह ज्ञान तो असत्य है और जिस ज्ञानपर बाधक ज्ञान न आये उस ज्ञानको सत्य ज्ञान कहते हैं । जैसे सीपको चाँदी जाना, इसके बाद परीक्षा करने से जो कुछ और विशेष निर्णयरूपसे ज्ञान होता है कि यह तो सीप है, चाँदी नहीं है । तो पहिले जो ज्ञान हुआ था उस ज्ञानमें बाधा आ गयी अब । द्वितीय ज्ञान बाधक बना और प्रथम ज्ञान बाध्य हुआ । वह ज्ञान असत्य हुआ । जो बाधक ज्ञान बना वह सत्य है । जैसे जितने मनुष्योंको निरखते हैं उनमेंसे किसीको पहिले जाना । कि यह फलाने हैं और बादमें जाना कि यह फलाने नहीं हैं तो यह सत्य ज्ञान है । इसपर शङ्काकारने कुछ विकल्प बनाकर उसको विगाडनेका प्रयास किया कि बाधक ज्ञान के द्वारा हरा क्या जाता है ? ज्ञान विषय अथवा फल ? और इसके अतिरिक्त यह बात रख रहा है कि सब जगह सब पुरुषोंको बाधक ज्ञान बने तब पूर्व ज्ञान सत्य कहलायेगा या किसी पुरुषको किसी समय बाधक ज्ञान बने तो सत्य कहलायेगा । जैसे सीपको चाँदी जाना तो एक दो पुरुषोंका ही बाधक ज्ञान बन कि यह चाँदी नहीं है सीप ही है । क्या इतने मात्रसे सत्यकी व्यवस्था होगी या उस पुरेमें सब देशके लोग सब समय सभी लोग उसे जान जायें कि यह चाँदी नहीं है, सीप

है ऐसा बाधक ज्ञान बने तो असत्य है । दो प्रश्न रखे गए थे । कभी किसी समय किसी के बाधक ज्ञान बनानेकी व्यवस्था करोगे तो किसीके बाधक ज्ञान बनता है किसीके नहीं बनता तो इसमें सत्य और असत्यकी व्यवस्थाका मिश्रण हो जायगा और यदि सब लोग उसमें बाधक बनें तब सत्यकी व्यवस्था ही तो यह तो यहाँ असम्भव है कि सब लोग जान जायें कि यह चाँदी नहीं है सीप है जब हमारा ज्ञान मिथ्या कहलाया तो यह तो असम्भव है । और, जो जान गया वह सर्वज्ञ है, उसका यहाँ व्यवहार नहीं अतएव बाधक ज्ञानकी सिद्धि नहीं होती ।

बाध्यबाधक ज्ञानकी असिद्धिके पक्षके समाधानमें विषयकी एकता व भिन्नताका विवरण — शङ्काकारने बाध्य बाधक ज्ञानकी असिद्धिके लिये अपना पक्ष रखा था । उसके उत्तरमें आचार्यदेव कहते हैं कि इतने विकल्प उठाये वह सब गहन अघकारका विलास है । एक सच बातको तोड़नेके लिए बाधा उठाई गई है । वहाँ भी किसीकी बातका तोड़ मरोड़ करना हो तो उसमें कई प्रश्न कर डालें, यह उपाय है । तो विकल्पोसे एक उलझन पैदा कर दी जाती है । यह विकल्पोकी उलझन डालना गहन अज्ञानका फल है, क्योंकि स्पष्ट सबको अनुभव होता है कि जो सीपको चाँदीका ज्ञान किया था उसके बाद फिर सीपके रूपसे जो ज्ञान बनता है वह उसको ही विषय कर रहा है और वह रजत ज्ञान बाध्य हो गया, और यह जो सीप है ऐसा उत्तर ज्ञान बना वह बाधक बन गया । विषय एक ही रहा प्रत्यक्षमें आखोसे दिखने वाली वस्तुके ही बारेमें पहिले विपर्ययज्ञान हुआ था और उस ही वस्तुके बारेमें अब सत्यज्ञान बना है तो इसमें बाध्य बाधकपनेके जो विकल्प बने वे सब तुम्हारे वितडावाद हैं । ज्ञान ही ऐसा बना जो पूर्वमें जाना है उसके विपरीत अर्थको बतावे तो विपरीतसे विपरीतको बतावे उसीके मायने है बाधक ज्ञान । कुछ पहिले जाना था उल्टा अब उससे भी उल्टा जान ले ऐसा ज्ञान बने तो उसे कहते हैं बाधक ज्ञान और पूर्वज्ञानमें जो इस बातका प्रतिपदन बना कि यह था असत् था इसीके मायने हुआ बाध्यज्ञान । तो यो भेद है, सब पदार्थ न्यारे-न्यारे है । ऐसा नहीं है कि जगतमें कोई एक ही ब्रह्मतत्त्व है और ये पदार्थ कुछ भी नहीं हैं यह बात कुछ नहीं है । सर्व पदार्थ उन सब पदार्थोंमें हम एक साधारण धर्म देखकर अभेदका ज्ञान कर लेते हैं और जब स्वरूपका अवधारण करते, सबके स्वरूपका निश्चय बनाते तो सब भिन्न-भिन्न ज्ञान होते ही हैं ।

बाध्यबाधकपनेकी संभवता व प्रयोजन—अब शङ्काकार यह कह रहा है कि जो पहिले सीपको चाँदी जाना था और उसके बाद यह ज्ञान बना कि यह चाँदी नहीं है, यह तो सीप है तो यहाँ जो पहिले चाँदीका ज्ञान हो गया था वह तो उत्पन्न हो गया । जो उत्पन्न होकर अपना काम कर गया, नष्ट हो गया, अब जो ज्ञान उत्पन्न होकर नष्ट हो गया उसके बारेमें फिर बाधक बाध्य ज्ञान कहना यह तो ऐसा है कि जैसे साँप निकल गया और लकीर पीट रहे हैं । जो ज्ञान पहिले हो गया था वह होकर

नष्ट हो गया। अब दूसरा ज्ञान क्या देना है तो यह प्रश्न ज्ञानने उन ज्ञानमें बाधा डालना एक गोपनी पीटनेकी तरह है। पर जो ज्ञान गुजर गया उसको मिथ्या कह देना इनमें क्या फायदा है? दूसरा ज्ञान देने हैं कि कि फायदा क्या है, जो ज्ञान गुजर गया उसे मिथ्या जानना मिथ्या क्या देना यह वाध्यपना है और प्राम्थान यह है कि फिर यथायं प्रकृति बनेगी, फिर प्रकृति न बनेगी। गोपनी ज्ञानिया जानिया या और अब जान गए मोन नों वही भिउना नों न पड़ेगा, दोटना नों न पड़ेगा, तो फायदा भी है। मिथ्याज्ञान मिथ्या है यह लेगा जोर हो, जानने नाम है श्री यह वाध्यपना है कि जगको मिथ्याज्ञान कह दिया।

वाध्यबाधकता की असिद्धिमें अनिच्छा और विद्याकी सिद्धिकी असंभवता - शब्दाकारका यह प्रयोजन था कि जो ज्ञान गुजर गया अब उन ज्ञानमें वाध्यपनाकी बात क्यों बताते? तो उत्तरमें यह कह रहे कि वाध्यपना इनना ही तो है कि उन ज्ञानमें यह साधित कर दिया कि यह भूठा है। कोई लाठी मारनेकी बाधा ज्ञानको नहीं दे रहा है और फिर जो नुम बाधक ज्ञानका स्वरूप ही नहीं बनने देते तो तुम अपनी अविद्या और विद्यामें वाध्यबाधकपना कैसे सिद्ध करोगे? तत्त्वज्ञान बन गया तो भ्रम न होगा। भ्रमज्ञान वाध्य है और तत्त्वज्ञान बाधक है। तो वाध्य बाधक का स्वरूप तो कुछ भी मानते हो वहाँ भी ये सब विकल्प लग जायेंगे कि बाधकके द्वारा ज्ञानका या विषयका या फलका अपहरण हुआ। तत्त्वज्ञान बाधक है और अविद्या ज्ञान वाध्य है, उनकी कैसे व्यवस्था बनेगी? इसमें बाधक ज्ञान होता है, उसमें पहिले ज्ञानमें बाधा डाल ली जाती है, तब सत्य असत्यका निर्णय होता है, और यह बात भिन्न-भिन्न पदार्थोंके माननेपर ही बन सकती है। केवल एक अद्वैतमात्रमें काहेका वाध्य और काहेकी बाधकता?

भेदसमारोपमें भी मौलिक तथ्य—शब्दाकारने जो यह कहा था कि तत्त्व तो वाच्यमें एक अभेद ब्रह्म है और फिर ये जो भेद जाने जा रहे हैं ये बंधे ही कल्पनाएँ कर डालनेसे भेद धन गए हैं। जैसे गाँटोमें सब काठकी गोठ होती हैं, उसमें यदि यह कल्पना करें कि यह हाथी है, यह ऊँट है, यह घोड़ा है तो ये कल्पनाएँ तो समारोपित हैं। कोई है भी क्या? तो ऐसा तत्त्व अभेदरूप है और उसमें जो भेद बनाया वे सब कल्पनाएँ हैं। यह जो तुमने कहा वह अनुक्त है क्योंकि समारोपित भी भेद तब ही बन सकता है जब पदार्थ न्यारे-न्यारे जुदा-जुदा हो। निरंश आत्मा हो अथवा अन्य बाहरमें कोई वस्तु सी प्रसिद्ध नहीं है तो उसमें भेद कल्पना भी नहीं बनती इस कारण आत्माके अद्वैतके सिद्धान्तकी तजकर तुम यह मान लो कि अन्तरङ्गमें भी यह मैं आत्मा हूँ और बाहर में भी ये सब पदार्थ हैं। यह प्रमाण प्रसिद्ध बात है। यहाँ यह बात सिद्ध की गई कि आत्मा भी सब है और वे अनन्त हैं और इसके अतिरिक्त अजीव पदार्थ भी ये सब हैं और वे भी अनन्त हैं। केवल एक ही आत्मतत्त्व ही, ब्रह्म-

मात्र ही और ये सब प्रमत्त हो यह बात सिद्ध नहीं होती। इसी कारण प्रमाणका जो स्वरूप कहा गया है कि जो स्व और अपूर्व अर्थका निर्णय करे वह ज्ञान प्रमाण होता है यह स्वरूपयुक्त है। अपूर्व अर्थ दुनियामे अनेक हैं और जब हम किसी नवीन अर्थका परिचय करते हैं तो हमारा वह विज्ञान प्रमाणभूत है। यह सब बात स्याद्वाद मे सिद्ध होनी है।

निर्णयका साधन स्याद्वाद—जैन सिद्धान्तमें सबसे अधिक प्रमुख बात तो यह है कि सभारके मद्दतसे छूटकर मुक्तिमे पहुँचनेका सही मार्ग बताना और इसकी व्यवस्था बनती है स्याद्वादमे। जब तक बन्धका यथार्थ स्वरूप ज्ञानमे न आये तब तक हम मन्तोषमे, धान्तिसे निर्णय किए हुएकी स्थितिमे जो सत्य विग्राम मिलता है उस दृष्टसे अपनी वृत्ति नहीं कर सकते। सत्य ज्ञानसे ही मुक्तिका मार्ग मिलता है और वह ज्ञान ही स्याद्वादसे। देखिये। कुछ भी बात कहो उसमे स्याद्वाद पडा हुआ है और कुछ भी कहा उसमे उ भग रहा करते हैं। चाहे कोई उन्हे समझे या विकल्पमे भी न जाये मगर उसमे उ भङ्ग तक हो सकते हैं।



भगोका करणबीज—ऐसे ही यदि मान लो चार पदार्थ हैं स्वतंत्र तो उसके १५ स्वाद बनेंगे। और, इत्यादि नियम यह है कि जितने स्वतंत्र पदार्थ हुए उतने बार दो दो रग दो। ४ स्वतंत्र चीजें हैं तो चार बार दो दो रग दो उनका परस्परमे गुणा कर लो तो  $२ \times २ \times २ \times २ = १६$  और उनमेंसे १ घटा दो। यो १५ स्वाद बनेंगे। तुम्हें ८ का स्वाद जानना है, ८ पदार्थ हैं। ८ बार दो दो रग दो, उनका परस्परमे गुणा करके जो कुछ आये उनमेंसे एक घटा दो यो उतनी प्रकारके भग हो जायेंगे। जब यहाँ मूलमे तीन भग हैं तो तीन बार दो दो का गुणा हुआ  $२ \times २ \times २ = ८$  और इनमेंसे एक कम हो गया तो ७ रह गए। कुछ भी आप शब्द बोलो वही भी लौकिक पारमार्थिक बोलनेके साथ ही उनमे ७ भग आ जाते हैं। सबभगी स्याद्वाद ऐसे प्रत्येक बोलनेके साथ जुड़े होते हैं। यह जोज जैन सिद्धान्तमे मिलती है। फिर इस स्याद्वाद के सहारे वस्तुबोका निर्णय बनाते जाइये। पदार्थ है है के साथ ही उसमे ७ भग होते हैं।

नित्यत्वके कथनमे सात भग - पदार्थ सदा रहते हैं या क्षण क्षणमें नष्ट होते हैं ऐसे विकल्पोके बीच किसीने एक कोई तत्त्व रख दिया। पदार्थ नित्य है तो उसके साथ अनित्यपना भी जुड़ा है। पदार्थ यदि द्रव्यदृष्टिसे नित्य है तो परिणामन दृष्टिसे अनित्य है। यह जीव सदा रहता है तो क्या यह जीव मिट जाय ऐसा नहीं होता? पर्यायमे होता है। आज जो मनुष्य है, मिटकर देव बन गया तो तब वह जीव नहीं रहा ऐसा लोग भी कहते हैं। और लोग तो एक ही जीवनमे कह डालते हैं। जिससे आपकी कल तक मित्रता रही आज अभी थोड़ी देर पहिले कोई विसम्बाद खडा हो गया, विवाद बढ़ गया, कुछ कपट भी नजर आने लगा तो आप ही यह कह देते कि अब वह नहीं रहा जो पहिले था। लो ऐसी बदल तो जीवनमे भी लोग समझते रहते हैं। तो पर्यायदृष्टिसे पदार्थ अनित्य है, द्रव्यदृष्टिसे पदार्थ नित्य है। मर एक साथ नहीं कहा जा सकता बस कारण अवच्छेद्य है। यो तीन स्वतंत्र भग होनेपर चार सयोग भग और आ जाते हैं।

स्याद्वादसे विसम्बादका भी समाधान अभी तो भगोकी बात कही। अब जीव जीवमे विसम्बादोमें निर्णयकी बात देखिये। स्याद्वादी कैसा भट सही निर्णय कर देता है। यह पूछा किसीने कि इस घोडेका रग सफेद है ना, तो यह सफेद रग घोडेसे भिन्न है कि अभिन्न है? विकल्प ऐसी चीज है कि यथार्थ भान न हो तो सबी बात मे भी उलझन बना देता है। घोडेका यह सफेद रग घोडेसे जुदा है कि एकमेक है? यदि जुदा है तो फिर वह घोडा रगरहित रह गया, फिर उस घोडेका क्या स्वरूपा? यह एकमेक है तो चाहे सफेद कह दो चाहे घोडा कह दो दोनोका एक अर्थ होना चाहिए। अब इसका निर्णय बनायें। स्याद्वादी निर्णय बनाता है कि यह घोडेका सफेद रग घोडेसे कथाचित् भिन्न है कथाचित् अभिन्न है। अभिन्न तो यो है कि सफेद रग यह

उस घोड़ेका व्यक्त लक्षण है। लक्षण भावसे तो अभिन्नता है और घोड़ा पिण्ड चिर-काल तक रहेगा पर यह सफेदी आज है कल कही न रहे इस कारण वह सफेदी घोड़े से भिन्न है। किन्तु, रूपबून्य कोई पुद्गल होता नहीं। और, जिस कालमें घोड़ामें सफेद रंग है उस कालमें यह रूप घोड़ेसे अभिन्न है।

विकल्पोंके उलझनाकी जिज्ञासा और समाधान—यो विकल्प करके तो कुछ भी गड़बड़ी डाल सकते हैं। किसीसे पूछा जाय—हो पिता पुत्र दोनों और उनसे कहा जाय कि क्या यह तुम्हारा पिता ही है? अगर कहे कि हाँ यह हमारा पिता ही है, तो यह विकल्प करने लगे कि भूतकालमें भी सदासे पिता ही रहा, भविष्यकालमें भी क्या सदा पिता ही रहेगा? अनादिकालसे तुम हो तो क्या तभीसे यह तुम्हारा पिता है? और, कहे कि पिता नहीं है तो वह भी बड़ी कठिन बात है। विकल्प ऐसा खतरनाक प्रकरण है कि सच बातमें भी कही एक बड़ी उलझन डाल दे। कोई पूछता है कि भाई आप कह से आये? और, वह जवाब दे कि हमें तो पता नहीं कि कहाँसे आये तो यह उसका जवाब क्या गलत है? वह तो सही है। वह इस दृष्टिसे कह रहा है कि न जाने पहिले हम किस गतिमें थे, मनुष्य थे कि पशु पक्षी थे कि कीड़ा मकोड़ा थे, क्या पता कहाँसे आये। दृष्टियाँ तो सब न्यारी-न्यारी होती हैं। और, व्यवहार भी चलता रहे तब दृष्टियोंके भेदसे निर्णय बनना यह बात तो युक्ति सङ्गत है। तो सर्व पदार्थोंके स्वरूपमें स्याद्वादसे निर्णय सही बनता है।

स्याद्वादसे पारगत पारमार्थिक तत्त्व—परमार्थकी बात इससे भी और ऊँची है, स्याद्वाद द्वारा निर्णय कर दिया जानेसे भी ऊँची है, किन्तु भावका ज्ञान व आदर किये बिना उमका लाभ नहीं मिलता। जैसे किसीने कहा भाई—इस घोड़ेको पानी दिखा लेना, वह घोड़ेको पानीके निकट ले जाय और कहे कि ऐ घोड़े! देख ले वह पानी और फिर लौट चल तो यह तो एक व्यर्थ सी बात हो गयी। ऐसे ही स्याद्वादके द्वारा निर्णय तो हृद्य कर लेते हैं कि कथञ्चित् नित्य है कथञ्चित् अनित्य है, पर इस निर्णयका फल क्या है? इस निर्णयका फल है कि सर्व विवकल्प तोड़कर निविकल्प ज्ञानस्वरूपका अनुभव कर लेना। यह वान न बने तो हमारे इस निर्णयसे भी अभी लाभ नहीं हुआ। लेकिन फिर भी भला यो है वह निर्णय कि जैसे कोई कजूस घनी है तो उस कजूस घनीसे फायदा कुछ नहीं है। न घर वाले सुखसे रह पाते और न प्रजा के लोगोंको कुछ लाभ होता, लेकिन है कजूस अभी, पर घन तो है पास। कभी बात बदल जाय, मनमें आ जाय, उदारता जग जाय तो अपना और दूसरोका भला तो कर सकेगा। ऐसे ही स्याद्वादके द्वारा जो वस्तुस्वरूपका निर्णय होता है उस निर्णयके बाद यदि निविकल्प समाधिका आनन्द न लिया जा सका तब भी भला इतना है कि उस निविकल्प समाधिका आनन्द पानेका मूल तो प्राप्त है। जब कभी स्वसम्मुखता बनेगी तो निविकल्प ज्ञानानुभूति की जा सकेगी।

परमार्थकी अनेकान्तता - ३मी मिलसिंगे आप अनेकान्तका अर्थ कर लीजिए। अनेक गन्त। अन्त नाम है घमंता। पदार्थ अनेक उभान्तक हैं, गित्य भी हैं, अनित्य भी है, एक है, अनेक है। अन्त (घमंतात्मक पदार्थ है) ऐसा निर्गुण करनेका नाम हुआ अनेकान्तता जान। और उनके कर्म क्या मिलेगा? उस कर्मही जाननेके लिए अनेकान्तता दूगरा अर्थ कर लीजिए। न एक अन्त। 'न एक' शब्दसे अनेक बनता है। उनका अर्थ कीजिए कि जहाँ एक भी घम नहीं है, ऐसा अनुभव। जिस निर्विकल्प ज्ञानानुभवकी स्थितिमें एक भी विवल्प नहीं रहते उसे कहते हैं अनेकान्तका अनुभव। तो यह नम नमज्ञान इस लिए हैं कि सकारके प्राणी अनादिकान्तसे अविद्या के कारण अमनस पर्यायबुद्धि होकर जन्म मरण करते जा रहे हैं, दुखी हो रहे हैं। यह मैं क्या हूँ वास्तवमें इसका तो परिचय करते नहीं और शरीर आदिक जो कुछ मिला है इस ही पर्यायमें अपनी आत्मबुद्धि लगाया तो उनका यह फल निकलना, निमित्त नैमित्तिक भावसे यह बनता कि कर्मबन्ध होता फिर इस भवका मरण होता, दूसरे भवमें उत्पाद होता। और, जब शरीर है तो शरीरके गाश्रयसे क्षुधा, तृष्णा, सम्मान अपमान अनेक-अनेक प्रकारके केश लग जाया करते हैं। इन सब क्लेशोंसे छूटनेका काम हम आप नवकी मुख्य पडा है। केवल इस भवकी व्यवस्था बताने का काम न चलेगा। अच्छा मकान, अच्छी दूकान, अच्छा परिवार आदि बना लिया, चार आदमी आदर करने लगे, इतनेमें ही काम न बनेगा। ये सब स्वप्नवत् बातें हैं। मर गये, आगे क्या बीनेगी। जो जैसा परिणाम किया और उस परिणामके अनुफल जैसे कुछ कर्म बँधे हों उनका फल नजर आयगा। यदि इस जीवनके चुंग सातामें ही चैन मान लिया तो यह बात ठीक नहीं है।

आत्मनिर्णयमें भलाई - अपने आपका निर्णय करना बहुत आवश्यक है। यदि अपने इस ज्ञानस्वरूप सहजमानमें यह मैं हूँ ऐसी प्रतीति बने और इसके ही निकट अपने ज्ञानको बिठलाये रहे तो उसमें कर्मबन्ध रहेगा, विकल्पजाल समाप्त होगा, और जन्म मरणकी परम्परा भङ्ग हो जायगी, तो इस ससारसे छूटनेका काम सबसे बड़ा हुआ है। जरा-जरासे विषय कषायकी भावनाओंसे प्रेरित होकर यहाँके इन दृश्यमान पदार्थोंमें कुछ पकड़नेकी हठ बनाना यह तो नि सार बात है। हाँ एक जीवन निर्वाहके लिये कुछ न कुछ करना वह तो बात ठीक है, पर व्यर्थमें पर पदार्थोंके पीछे दौड़ लगाना यह तो कोई बुद्धिमानीकी बात नहीं है। एक आत्मध्यान ही करना योग्य है। इस आत्मध्यानके द्वारा ही ससारके आवागमनसे छुटकारा मिल सकेगा। इस ही प्रयोजनके लिए दार्शनिकोंने अपने-अपने मतव्य रखे हैं और उन सब मतव्योका इसी कारण विचार चल रहा है कि मेरा सत्य आशय क्या बनना चाहिए जिससे हम इन ससारके सकटोंसे शीघ्र छुटकारा पा सकें।

मात्र अद्वैतकी प्रसाधप्रता -- लोकमें तत्त्व क्या है जिसका कि ज्ञान प्रमाण

माना जाय, इस प्रसङ्गमें सिद्धान्त तो यह ग्वा गया था कि लोकमें तत्त्व अथवा पदार्थ अनन्त हैं और उनमें एक र्व है और अनन्त पर हैं। जो भी जानने वाला है उसके जागनेमें कितने पदार्थ आ सकते हैं उसे इन दो विभागोंमें बाट लेना चाहिए स्व और पर। स्व नों सबके लिए एक एक ही होता है और पर अनन्तान्त होते हैं। उन सबका निष्पत्ति करने वाला ज्ञान प्रमाण है। इस प्रसङ्गमें अभी ब्रह्माद्वैतका सिद्धान्त आया था कि तत्त्व तो केवल एक ब्रह्म मात्र है और उसकी भीमासतामें यह विचार प्रतीत किया था कि केवल एक ही अद्वैत कुछ हो, ऐसा नहीं है किन्तु अनन्तान्त पदार्थ हैं उस अपूर्व अर्थका निश्चय कराने वाला ज्ञान प्रमाण है।

ज्ञानाद्वैतवादका एक मन्तव्य - ब्रह्माद्वैतवादीके पश्चात् ज्ञानाद्वैतवादी कह रहे हैं कि बुद्धिके सिवाय जिनमें कुछ जाननेवाले हैं व कुछ जाने गते हैं इस प्रकारका भी विभाग न होनेमें केवल बुद्धि ही प्रतीत होती है, बुद्धिसे अतिरिक्त अन्य पदार्थ ही नहीं। अतः केवल एक विज्ञानमात्र तत्त्व मानना चाहिए। और, उस विज्ञानमात्र का ग्रहण करने वाला ज्ञान प्रमाण होना चाहिए। ऐसा यहाँ अद्वैतवादने अपना पक्ष रखा। इस प्रसङ्गमें इतना और जान ले कि ब्रह्मवाद और ज्ञानवादमें अन्तर क्या है? ब्रह्माद्वैतवादमें तो कोई वस्तु माना, प्रतिभास तत्त्व माना, आत्मा माना है और उसे सर्वव्यापक और एक ही माना है। यहाँ ज्ञानाद्वैतवादमें आत्मा माना किन्तु एक ज्ञान-मात्र ज्ञानभाव जानकारीमात्र और फिर उसका अद्वैत किया गया। यद्यपि यह विज्ञानवाद क्षणिकवादका ही भेद है, किन्तु इतना अन्तर है यहाँ कि क्षणिकवादके एक प्रमुखाधे दमे तो पदार्थ नाना माने जाते हैं और यहाँ तब नाना माने जाते कि रूप, रस, गंध, स्पर्श सब कुछ न्यारी-न्यारी चीजें हैं और वे क्षणमात्रका ठहरती हैं। विज्ञानाद्वैतवादमें क्षणिकपना तो माना है कि प्रत्येक ज नमात्र तत्त्व क्षणभरमें आता है पश्चात् अनन्त हो जाता है, लेकिन ज्ञानके सिवाय अन्य पदार्थोंको नहीं माना। तो ज्ञानाद्वैतने धर्मका अद्वैत किया और ब्रह्माद्वैतने धर्मका अद्वैत किया। जो अन्तर समझिये, जैसे कि आत्मा और ज्ञान। आत्मा तो गुणपर्यायामक एक वस्तु है धर्म ही है और ज्ञानधर्मन आदिक गुणोंकी भाँति एक धर्म है। तो ज्ञान धर्मका अद्वैत किया गया और तब ज्ञानको भी क्षणिक माना। तो ज्ञानाद्वैतवादमें यह बताया जा रहा कि ज्ञान और धर्मके बिना ही ज्ञानधर्म तो प्रतीत होना है, उसे छोड़कर और पदार्थ महसूस नहीं है उन कारण एक विज्ञानमात्र ही तत्त्व है।

कारण तुम ज्ञानमात्र तत्त्व मानते हो। यदि यह कोगे कि निर्विभाग ज्ञान स्वरूपको सिद्ध करने वाला प्रमाण है इस कारण विज्ञप्तिमात्र तत्त्व है, तो पूछते है कि निर्वि-  
भाग जानकारीको बताने वाला जो विज्ञप्तिमात्र तत्त्व है उसका ग्रहण करने वाला  
प्रत्यक्ष प्रमाण है या अनुमान। अर्थात् क्या तुम प्रत्यक्षसे जान लेते हो कि केवल ज्ञान  
मात्र तत्त्व है अथवा तुम अनुमानसे जानते हो कि केवल ज्ञानमात्र तत्त्व है। दो प्रमाण  
के अतिरिक्त और कोई प्रमाण ज्ञानार्द्धतवादमें, क्षणिकवादमें नहीं माना गया है।

विज्ञप्तिमात्रकी प्रत्यक्षसे असिद्धि - क्या प्रत्यक्षसे स्वरूप सिद्ध करोगे कि  
केवल ज्ञानमात्र तत्त्व है। यदि प्रत्यक्षसे सिद्ध करना चाहो तो यह बात तो विल्कुल  
अयुक्त है क्योंकि बाहरी पदार्थकी कुछ क्लृप्त ही नहीं आयी, उसका रच भी सस्पशं  
नहीं हुआ, केवल विज्ञप्तिमात्र है तत्त्व ऐसा जान जाय प्रत्यक्ष ऐसा किसीको नहीं होता  
सभी लोग प्रत्यक्षसे पदार्थोंका सद्भाव ज्ञात किया करते हैं। फिर दूसरी बात यह है  
कि पदार्थोंका अभाव है, अन्य कोई भी पदार्थ नहीं है ऐसा निश्चय किए बिना ज्ञान  
मात्र तत्त्व है यह निर्णय नहीं बनाया जा सकता। तुम्हें यह सिद्ध करना होगा कि  
पदार्थोंका अभाव क्या प्रत्यक्षसे जाना जायगा अथवा अनुमानसे जाना जायगा। प्रत्यक्ष  
से तो जाना नहीं जाता। प्रत्यक्ष पदार्थोंके अभावको नहीं जानता बल्कि पदार्थोंके सद्-  
भावको जानता है। प्रत्यक्षके बाह्य अर्थकी प्रकाशकरूपसे ही परिणति होती है।  
प्रत्यक्ष ज्ञान बाहरी पदार्थोंको बराबर जानता है और प्रत्यक्षमें जो बात आयी है, जिस  
पदार्थका प्रतिभास हुआ है उस पदार्थका तुम अभाव नहीं कह सकते, क्योंकि प्रत्यक्षमें  
आये हुए इस पदार्थका भी यदि अभाव मान लिया जाय तो ज्ञानमात्र तत्त्वका भी  
अभाव मान लो। भले ही ज्ञानमें आ जाय पर ज्ञानमें आयी हुई चीजका भी अभाव  
माना जाने लगा तो ज्ञानमात्र तत्त्वका भी अभाव हो जायगा। यहाँ पूर्व पक्ष तो यह  
है कि केवल ज्ञान ही तत्त्व है और अद्वय है जीव है, और और पदार्थ है, ये कुछ नहीं  
हैं ऐसा शकाकारका पक्ष है। और, उत्तरमें यह सिद्ध किया जा रहा है कि नहीं ज्ञान  
तो एक गुण है, ज्ञानवान आत्मा है और ज्ञानरहित भी अनन्य पदार्थ हैं, और उन  
उन ज्ञानी और ज्ञानरहित समस्त पदार्थोंका जो भी ज्ञान होता है यदि उसमें सन्वाद  
है उसमें बाधकज्ञान नहीं बनता, सशय, विपर्यय, और अनध्यवसाय नहीं हो तो वह  
ज्ञान प्रमाणभूत है। तो अर्थका अभाव प्रत्यक्षसे तो नहीं जाना।

विज्ञप्तिमात्रकी सिद्धिमें दिये गये दृष्टान्त व साधनसे द्वैतकी सिद्धि-  
यदि यह कहो कि जैसे आँखमें कोई दोष काच कमल आदिक हो तो उसे दो चन्द्रमा  
ज्ञानमें आते हैं। तो जैसे चन्द्र दो तो नहीं हैं, पर प्रतिभासमें आनेपर तो प्रतिभासमें  
आनेपर भी ये सब पदार्थ झूठ है। दो चन्द्र नहीं हैं, इसी तरह निर्मल भी मन हो  
उससे भी जो प्रतिभास होगा वह भी असत् हो जायगा, यह बात तो नहीं बनती।  
दोषीक इन्द्रियाँ हैं, तो उनसे मिथ्याज्ञान बनेगा। निर्दोष इन्द्रियाँ हैं, निर्दोष मन है

तो उससे मिथ्याज्ञान नहीं बनता । एक जगह यदि यह बात भूठ हो गयी तो सब जगहकी सच सच बात भी भूठ हो जाय यह कौन बुद्धिमान मानेगा ? जो आँखोमे रोग था उसके कारण दो चन्द्रमा दिखते थे, तो दूसरोके द्वारा या खुद भी अच्छी निगाह करके देखता है तो उसको यह ज्ञान बनता कि चन्द्र एक ही है । तो दो चन्द्र के ज्ञानमे बाधक ज्ञान बना दूसरा अतएव वह मिथ्या है, मगर जो सत्य प्रतिभासका बाधक है ये समस्त पदार्थ जो प्रत्ययमे आते हैं, निर्मल मन और निर्मल इन्द्रियके द्वारा जो पदार्थ ज्ञात होते हैं वे अबाध्यमान प्रत्ययके विषय हैं । ठीक सही सही जानते जा रहे, यह चौकी है, यह अमुक है यह पुद्गल है यह जीव है, इससे कोई बाधक ज्ञान नहीं बनता । जैसे कि दो चन्द्र दिख गये अथवा सीपको चाँदी जान गए तो वहाँ दूसरा बाधक ज्ञान होता है, यह ज्ञान सही नहीं है । बात असलमे यह है । तो इस सत्य प्रतिभासमे कोई बाधक ज्ञान भी दूसरा नहीं आता अतएव इसका तो सत्त्व है । इस कारण अर्थका अभाव प्रत्यक्षसे जाना जाता, यह कथन तुम्हारा युक्त नहीं है जिससे कि तुम ज्ञानमात्र ही तत्त्व है लोकमे यह सिद्ध करना चाहते ।

अनुमानसे भी पदार्थोके अभावकी असिद्धि — अर्थका अभाव अनुमानसे भी नहीं बनता क्योंकि जिस तत्त्वमे प्रत्यक्षसे विरोध आ गया उस अनुमान ज्ञानमे फिर प्रमाणता नहीं बन सकती । जैसे आग गर्म है यह प्रत्यक्षसे जाना जा रहा है और फिर भी हम उसमे अनुमान बनायें कि आग ठडी होती है पदार्थ होनेसे, तो जो प्रत्यक्ष बाधित बात है उसमे अनुमान नहीं चला करते । सायद यह कहो कि बाह्य पदार्थोका मत लाने वाला ज्ञान तो भ्रान्तिपूर्ण है, उसमे अनुमानमे बाधा न आयगी यह कहना भी ठीक वही क्योंकि इसमे तो अन्योन्याश्रय दोष है । जब पदार्थोका अभाव सिद्ध हो जाय कि पदार्थ है नहीं फिर उनका ज्ञान करे तो कह सकते कि यह ज्ञान भ्रान्त है और जब यह ज्ञान भ्रान्त सिद्ध हो जाय तब यह दृष्टि बनेगी कि पदार्थो के अभावका अनुमान कर लिया उसमे भ्रान्त प्रत्यक्षज्ञानसे कोई बाधा न आयगी । तो अनुमानसे भी पदार्थोका अभाव सिद्ध नहीं होता ।

अर्थाभावक अनुमापक हेतुवोकी असिद्धि — पदार्थोका अभाव सिद्ध करने वाने अनुमानके प्रस्तावमे और भी दूसरी बात सुनिये । अनुमान जिस हेतुसे किया जाता वे हेतु तीन प्रकारके होते हैं — एक स्वभाव हेतु, एक कार्यहेतु और एक अनुपलब्धि हेतु । कार्यसे कारणका ज्ञान करना, जैसे धुवाँ कार्य है, अग्नि कारण है क्योंकि अग्निमे धुवाँ होता है । तब धुवाँ देखकर यह निर्णय किया जाता कि यह अग्नि है, जायँ देखकर कारणका अनुमान किया जाता है । अनुमान भी एक ठोस प्रमाण । लोकव्यवहारमे लोग अनुमान धब्दकी महत्ता नहीं रखते । उसे यो गमक लो कि अनुमानकी बात है, उसमे कोई सचाई नहीं, पर अनुमानका यह अर्थ नहीं । ठीक युक्तियो से पूर्णरूपमे प्रमाणमे उत्तरी हुई बात अनुमान कही जाती है । तो कार्य देखकर

कारणका ज्ञान होना, यह अनुमान है। स्वभाव देखकर स्वभाववानका ज्ञान है ना यह अनुमान है। अथवा कोई चीज नहीं है उसे देखकर किमी वास्तका अनुमान होना यह भी प्रमाण है। तो यहाँ पदार्थोंके अभावको जो तुम सिद्ध कर रहे हो तो किम हेतुमे कर रहे हो। कार्यहेतुमे तो कर नहीं सकते क्योंकि कार्यहेतुमे विधिका अनुमान होगा। निषेधका अनुमान नहीं होता। इसीप्रकार स्वभावमे भी स्वभाववानका अनुमान हंगा, पदार्थके अभावका नहीं। और, कुछ है नहीं ऐसे हेतुमे अनुमान किया जाय तो अनुपलब्धि तो असिद्ध है। वास्तु पदार्थ अत्यक्ष मौजूद ह फिर भी कैसे सिद्ध हुआ कि वास्तु पदार्थोंका अभाव है।

प्रतिभासस्वरूपतासे भी अर्थोंके अभावकी असिद्धि - ज्ञानाद्वैतवादी दार्शनिक यह मान रहा है कि लोकोमे केवल ज्ञान ही ज्ञानस्वरूप है। ये पदार्थ कुछ नहीं हैं। इस सम्बन्धमे ये युक्तियाँ भी देने कि ये पदार्थ ज्ञानस्वरूप ही हैं क्योंकि ये प्रतिभासमे आ रहे हैं। जो प्रतिभासमे आता है वह ज्ञानस्वरूप है। जैसे सुच आदिक हा रहे हैं आत्मामे तो वे ज्ञानस्वरूप है और फिर मोटेरूपमे यो सिद्ध करते हैं कि हमारे ज्ञानमे जो न आया तो वह क्या है? सत् नहीं है, असत् है। हमारे ज्ञानमे आया तब कुछ है यो कल्पना होती सो यह सही रूपसे यो नहीं है किन्तु ज्ञानका यह आकार खडा हो गया है। दृश्यमान जो पदार्थ हैं ये पदार्थ ये ही के ये ही सही नहीं हैं किन्तु हमारे ज्ञानका यह सब आकार खडा हो गया है ऐसा ज्ञानाद्वैतमे माना है। तो उस ज्ञानाद्वैतकी सिद्धि तो तब हो जब अन्य पदार्थका अभाव सिद्ध हो जाय। तो पदार्थका अभाव प्रत्यक्षसे तो सिद्ध होता नहीं, अनुमानकी यह बात चल रही है।

अनुपलब्धि हेतुकी अर्थभावकी सिद्धिमे अक्षमता—यदि तुम अनुपलब्धि हेतुसे पदार्थका अभाव सिद्ध करोगे अर्थात् यो कहोगे कि ज्ञानातिरिक्त अन्य कु उ पदार्थ नहीं हैं तो यह अनुपलब्धि अदृश्य अनुपलब्धि है या दृश्य अनुपलब्धि है? अर्थात् एक तो ऐसा कि पदार्थ दिखता नहीं उसकी अनुपलब्धि मानी यह है अदृश्यानुपलब्धि और एक पदार्थ तो है पर इस समय नहीं है। जैसे यहा घडा नहीं है तो घडा दृश्य तो है पर इस जगह नहीं है। यह है दृश्यानुपलब्धि यदि अदृश्यानुपलब्धिसे तुम पदार्थका अभाव सिद्ध करोगे तो पिशाच आदिक अनेक चीजे अदृश्य है, उन सभीका अभाव हो ज यगा। दृश्यानुपलब्धि हेतुसे पदार्थोंका अभाव सिद्ध करते हो तब फिर सब जगह सब समय सर्वप्रकार अर्थके अभावकी असिद्धि है। क्योंकि, प्रतिनियत देश आदिकमे ही दृश्यानुपलब्धि अभावको सिद्ध करने वाली है। दृश्य पदार्थोंका ग्रहण नहीं हो रहा इसलिए पदार्थका अभाव है ऐसा यदि कहोगे तो इतनी ही तो बात आयी कि अशुक्त देशमे अशुक्त जगहमे घडा नहीं है, पर इससे यह तो न सिद्ध हो जायगा कि विश्वमे सभी जगह सभी समय घडा नहीं है। जो दृश्यपदार्थ है उसका यदि अभाव है तो वह किसी जगह तो है ही। दृश्यपदार्थका सर्वत्र अभाव नहीं होता। तो अनुमानसे भी अर्थ





जो इन्द्रिया हैं उनमें शाय ही मानेंगे बाहरमें गमन कर पात्र ही तो दो रूपोंमें ग्रहण में आ रहा है । बाह्य धर्म तो नहीं भी है मगर इन्द्रियके दापसे उत्पन्न हुआ ज्ञान था, उगमें बाह्यक ज्ञान बनना है पीछे । अतएव ये चन्द्रका ज्ञान होना भूठ है परन्तु वे पदार्थोंमें आदि ज्ञान पदार्थ हैं ये तो अपना काम कर रहे हैं । क्या यह सम्भवा मडा है यह भूठ है ? - नि भूठ है तो उन कभी की गिर गई होगी हम आप सब किसी क्षुद्र देहमें ट टे कर रहे होते । जो पदार्थ वे नजर आते है उन सबको यदि भूठ मानने हो तो इनमें जो एक निद्रिना नायं ही रहा है यह कौन हा रहा है ? अतएव, मायामे, कल्पितमे तो कोई नियम नहीं आता । पदार्थों का काम है बांगतो सम्भाले रहना । मनुष्यना काम जो है यह होता है जो बांगता है, जं. करना है वह करता है तो यह नियत नियत पदार्थोंमें जो नियत नियत धर्म पाया हो रही है उनसे तो इसकी न्यता मालूम होती कि हां चीज है यह, तभी तो यह काम कर रहा है ।

पदार्थ और ज्ञानके सहोपलम्भकी ऐकान्तिरता अभाव पदार्थका ज्ञान का एक साथ गहण होता है इस कारण हम पदार्थों और ज्ञानमें अन्धेद करें एकमेक बायें पदार्थोंका अभाव सिद्ध करे और एक ज्ञानमात्र तत्त्व ही सिद्ध करना चाहे तो यहाँ एक साथ उपलब्धि भी तो सिद्ध नहीं है । पदार्थकी और ज्ञानकी एक साथ उपलब्धि होती है ऐसा ज्ञानार्थतवादियोंने जो तर्क दिया वह सिद्ध नहीं होता है, क्योंकि कभी कभी पदार्थके बिना ही किमी ज्ञानकी भी उपलब्धि होती है । पदार्थ और ज्ञान की एक साथ उपलब्धि हो यह नियम नहीं बनता । जैसे पदार्थके ग्रहणके बिना ही जब कि इन्द्रियका व्यापार विश्रान्त हो गया उस अतीन्द्रिय स्थितिमें जो एक अलौकिक सुषका अनुभव होता है तत्राको वहाँ पदार्थ क्या है ? बाह्य पदार्थोंके बिना ही तो एक सुषका ज्ञान बन गया । तो पदार्थकी और ज्ञानकी एक साथ उपलब्धि भी नहीं होती ।

निरण तत्त्वकी मान्यतापर क्षणिकवादका जन्म - इस प्रकरणमें एक बात यह भी जानना कि क्षणिकवादमें पदार्थ जैसा कि अनेक दार्शनिक मानते हैं पिण्डरूप, अधिकरणरूप, आचाररूप ऐसा पदार्थ नहीं माना गया है किन्तु जैसे यह नीला दिख रहा तो वस नीला पदार्थ है, भीट कुछ नहीं है और इसका यदि रंग-रग उतारा जाय, अत्यन्त सूक्ष्म करण उतारे जायें तो वहाँ कुछ चीज नहीं है । नील पीत आदिमें जो भी दिखा वह अतिरिक्त पदार्थ नहीं है, पिण्डभूत पदार्थ नहीं है । वादमें केवल समयका ही टुकडा नहीं किया गया है, द्रव्यका, क्षेत्रका, कालका, भावका, सब का अक्ष अक्ष करके एक-एक अक्षको पदार्थ माना है । जैसे प्रसिद्ध यह है ना कि एक समयवर्ती तो पर्याय है वही क्षणिकवादियोंके यहाँ पूरा तत्त्व माना है । यह तो हुई कालकी अपेक्षा अक्षकी बात । ऐसे ही क्षेत्रकी अपेक्षा भी वे केवल एक एक प्रदेशको ही पूर्ण तत्त्व मानते हैं । अक्षण्ड आकाश है । कोई साधारण दो चार हाथका यह आकाश है यह एक नहीं माना गया, किन्तु क्षेत्रका जो भी एक अविभागी अक्ष है वह



ही नहीं। तो तुम्हारे मानने मात्रमे क्या हाता है ? ममस्त लोकको जो ज्ञान हो रहा है ऐसा यह ज्ञानान्तर घाने अनेक ज्ञान यह सब तो है ही केवल मानने मात्रमे प्रभाव नहीं होना और फिर जानाद्वैतवादियोंके यहाँ भी मर्मज्ञकी स्तुति की गई है और अनेक ग्रन्थोमे मङ्गलाचरणमे भी प्रमाणभूत मर्मज्ञके लिए नमस्कार करनेके बात कही गई है इस कारण सब कुछ है, एक माय पदार्थ भी है, सब ज्ञान भी हो रहा है पर एक माय होनेसे ज्ञान और पदार्थ एक न बन जायेंगे।

सहोपलम्भ होनेसे मात्र विज्ञप्तिके ही रहनेका अकारण - यदि ज्ञान व पदार्थका सहोपलम्भ होनेमे एक ज्ञानको ही मानते हो तो ज्ञान और पदार्थ एक साथ होनेसे सिर्फ ज्ञान ही क्यों रहे हम कहें कि सिर्फ पदार्थ ही रहे। तो सब हैं, सर्वत्र भी है, अन्य ज्ञान भी है, अनेक पदार्थ भी हैं, यदि ये सब कुछ न हो तो इनके सत्त्वकी कल्पनामे बुद्धि नहीं लग सकती। ये मत्र हैं, इसपर जानाद्वैतवादी कहता है कि भाई सबका विचार चनाते रहो। ये पदार्थ हैं, मर्मज्ञ हैं, अन्यज्ञान भी हैं, इतने तो विचार किये जा रहे हैं किमलिए कि विचार करके इन्हें त्याग देवे इस कारण अदोष नहीं है। तां उत्तर दिया जाता है कि जो त्यागने योग्य चीजें हैं, त्यागके अङ्ग हैं उनका तो पहिलेमे ही स्वीकार न करना ही श्रेष्ठ है। सर्वज्ञका पदार्थका अनेक ज्ञानका विचार करके फिर इन्हे त्यागने हो तो उससे तो अच्छा है कि पहिलेसे ही विचार मत करे, स्वीकार मत करे। यदि यह कहेंगे कि उन सत्त्वकोमे भी अद्वैतकी ही डिग्री की गई है, केवल एक ज्ञानमात्र तत्त्वकी स्तुति की है तो कोई स्तुति करने वाला हो, किसीकी स्तुति की जाती हो और स्तुति करे और स्तुति करनेका फल किसको ये चार बातें तो हो गईं। अद्वैत कहाँ रहा ? तो ज्ञानमात्र ही एक तत्त्व है, पदार्थ अन्य कुछ नहीं है यह बात युक्त नहीं है।

सहोपलम्भके विकल्प और उनसे भी विज्ञप्तिमात्रकी असिद्धि - क्षणिकवादमे जो सहोपलम्भ हेतुसे केवल ज्ञानमात्र सिद्ध किया जा रहा है कि पदार्थ और ज्ञान एक साथ पाये जाते हैं इस कारण ज्ञानमात्र ही एक तत्त्व है तो इस सहोपलम्भका अर्थ क्या ? क्या एक साथ पाये जानेका नाम सहोपलम्भ है ? या क्रमसे नहीं पाये जाते है ज्ञान और पदार्थ इसका नाम सहोपलम्भ है, या केवल एक ही चीज मिल रही इसका नाम सहोपलम्भ है। पदार्थ और ज्ञान एक साथ पाये जाते हैं ऐसा हेतु देकर तुम एक ज्ञानको ही तत्त्व मानना चाहते, पदार्थको उडाना चाहते तो एक साथ उपलम्भ होता है इसका अर्थ क्या ? क्या एक ही समयमे एक जगह एक साथ उपलम्भ होते हैं ? यह तुम्हारा यदि मतव्य है तो इसमे तो जानाद्वैत मतव्ये विरुद्ध बात सिद्ध हुई। एक साथ रहे इसमे भेद सिद्ध हो ही गया। जैसे शिष्यके साथ गुरु आया तो दोनो एक साथ आये ना। तो जो एक साथ पायी जायें वे तो अनेक चीजें हुआ करती है। ज्ञान और अर्थ यदि एक साथ पाये जा रहे हैं तो इसमे तो भिन्न भिन्न

वाते मिश्र हुईं । कोई एक मिल, दुधा अनाज होता है मिश्री रहे, और जो मिले है वे एक साथ पाये जा रहे हैं इससे क्या वे एक हो गए ? एक साथ मिलने पाये जाये उलने ही है वे सब । तो पदार्थ और अन्न एक साथ पाया जाता है इस कारण ज्ञान ही रह गया, पदार्थ नहीं रहा यह बात अनन्त है । एक बानसे दो याते कहीं सम्भव हैं । एक साथ होना यह तो अनेक पदार्थों ही तो कहा जा सकता है । केवल एक ही चीकी रखी है और कोई रहे - देखो एक साथ चीकी रह रही है । और अनेक बाने ही तब एक साथ पदार्थ घोर जा सकता है । जैसे ताम्र, पीपी, पत्र ये सब एक साथ मिल गए । तो एक साथ मिल जानेमें अनेकपना :सत्त्व होता है । केवल ज्ञान ही है अन्य कुछ नहीं है यह मिश्र नहीं होता ।

क्रमसे उपलम्भके अभावसे, सहोपलम्भ भेदसे अभेद मिट्ट कर रहे तो अभेद स्वभाव होनेसे यहाँपर भी साध्य-साधनका सम्बन्ध नहीं बनता और फिर अनिष्ट ही सिद्ध होगा। तब भेदका प्रतिषेध होनेपर भी ज्ञानमान यह तत्त्व है यह बात तो नहीं बन सकती, क्योंकि तुम भेदका अभावमात्र सिद्ध कर रहे हो, ज्ञान कहाँ सिद्ध हुआ। यह क्रमसे उपलम्भका अभावरूप हेतु तो केवल अभावको मिट्ट करनेमें चरितार्थ होना है, यदि फिर भी उससे सिद्धि मानोगे तो कमसे कम ये दो बातें तो आ ही गईं कि एक जानने वाला ज्ञान है और एक जाननेमें आया हुआ तत्त्व है, दो बातें तो हो ना कमसे कम। तुम केवल साग विश्व ज्ञानमात्र हो है यह मिट्टान्त रख रहे तो यह तो बन ही न सकेगा। बाह्य पदार्थोंकी सिद्धिका भी साधक है यह ज्ञान। सब पदार्थ है ज्ञान भी है। जगतमें दो तत्त्व है—एक ज्ञानतत्त्व और एक ज्ञेयतत्त्व। जो जानने वाला है आत्मा जो जान रहा है उपयोग वह तो है ज्ञानतत्त्व और चूँकि समस्त जितने भी पदार्थ जाननेमें आते हैं वे है ज्ञेयतत्त्व।

भेदविज्ञानसे ही कल्याणका आरम्भ—विज्ञानाद्वैतवादीका प्रयोजन तो यह था कि हम जगतको केवल ज्ञानमात्र मानें। पदार्थका निषेध करदें तो राग द्वेष मोह न बनेगे। केवल हम ज्ञानमात्र ही तत्त्व निरखते रहे तो यहाँ विकल्प न उठेगा और मुक्ति प्राप्त हो जायगी। किन्तु लोग सत्य बातका लोप करके अपने मन-मात्रिक किसी तत्त्वकी हठ बनाकर कल्याण चाहे तो यह कैसे हो? यद्यपि यह मशा तो ठीक है कि हम जगतमें पदार्थ ही न कुछ मानें, केवल एक ज्ञान ज्ञान ही तत्त्व है जो मानें इससे मोह न रहेगा। लेकिन, यह तो केवल कहने भरकी बात रह जाती है। जहाँ मूलमें अज्ञान छाया है, पदार्थ है और भाँति, समझते हैं और भाँति तो वहाँ एक ज्ञान मग्नता हो कैसे सकती है? वह ज्ञान तो शक्ति और अवीर रहेगा। मोह राग-द्वेष मिटानेके लिये भेदविज्ञानका सहारा लेना चाहिए न कि पदार्थके अस्तित्वका ही मना करके केवल ज्ञानमात्र ही तत्त्व है, ऐसा एकान्त हठ करना चाहिए। पदार्थ हैं वे सब अपने स्वरूपमें हैं, वे सब मेरे ज्ञेयतत्त्व है, मैं ज्ञानतत्त्व हूँ, ज्ञेयतत्त्वसे जुदा हूँ, अनन्तानन्त धाकी सब जीव और अनन्तानन्त समस्त पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और असख्यात काल द्रव्य ये सब ज्ञेयतत्त्व हैं, मुझसे भिन्न है और मैं स्वयं ज्ञानतत्त्व हूँ, इस प्रकार स्वज्ञानतत्त्वको इस भेदतत्त्वसे न्यारा परख कर फिर ज्ञानतत्त्वमें ही दृष्टि रखना यह तो है कल्याणका उपाय, पर पदार्थ ही कुछ नहीं है, केवल ज्ञानमात्र ही तत्त्व है, इसमें व्यवस्था ही नहीं बन सकती। जो बात जैसी नहीं है उसको वैसी सिद्ध करनेमें व्यवस्था नहीं बना करती।

विज्ञप्तिमात्रकी सिद्धिमें एकोपलम्भकी हेतुताका अभाव—ज्ञानाद्वैत-वादियोंका ज्ञानमात्र ही तत्त्व है ऐसा समर्थन करनेमें मुख्य युक्ति एक यह हो रही है कि पदार्थ और ज्ञान एक साथ पाये जाते हैं इस कारण ज्ञानमात्र ही तत्त्व है। तो

वहाँ पूछा गया था कि एक साथ पाये जाते हैं—ज्ञानार्थ क्या है ? क्या न? अर्थ ? कि इनमेंसे केवल एक ही पाया जा रहा है इसलिए अर्थ कुछ नहीं है। ज्ञानमात्र ही तत्व है ऐसा कहनेपर उनसे पूछा जा रहा है कि एकोपलम्भका अर्थ क्या है ? क्या यह मतलब है कि एकरूपसे पाया जाता है। पदार्थ और ज्ञान एक रूपमें पाया जाता है यह एकोपलम्भका मतलब है या एकके द्वारा ही पाया जाता है यह एकोपलम्भका मतलब है अथवा एक तादात्म्यरूपसे पाया जाता है यह एकोपलम्भका तात्पर्य है या एककी ही प्राप्ति हो रही है यह एकोपलम्भका मतलब है ? यो ४ द्विकल्पोंमें एकोपलम्भका स्वरूप पूछा गया है। यदि कहो कि ज्ञान और पदार्थ एक रूपमें पाये जाते हैं यह एकोपलम्भका अर्थ है तो यह तो तुमने छाका ही दुहरा दी, अर्थ कुछ नहीं निकला। जैसे कोई कहे—शब्द अनित्य है, अनित्य होनेसे तो यह भी कोई युक्ति है। जिसे सिद्ध करना चाहते हो उसीका हेतु दे रहे हो। तो जैसे शब्द अनित्य है अनित्य होनेसे यह कथन विवेकपूर्ण नहीं है साध्यसम है इसी प्रकार एक रूपसे अर्थ और ज्ञान पाये जाते हैं उसका नाम एकोपलम्भ है। तो यह तो प्रश्नके ही समान उत्तर हो गया और फिर ऐसा एकोपलम्भ है भी नहीं।

लोकमें मात्र एकोपलम्भका अभाव—हम पदार्थको जानते हैं तो बहिर्मुख होकर जानते हैं और जब ज्ञानको जानते हैं तो अन्तर्मुख होकर जानते हैं तो तब इसमें भेद तो अत्यन्त सिद्ध है ही। ये खम्भे चौकी बगैरह सब ज्ञानमें आ रहे हैं और बाहर ही स्थित है इस तरह ज्ञानमें आता है। और ज्ञान उसका ही सही, पर यहाँ है मैं जानता हूँ अन्तर्मुख होकर उस ज्ञानका ज्ञान करते हैं तो यो अन्तर्मुख और बहिर्मुख जो प्रतिभास हो रहा है उसीका नाम तो ज्ञान और ज्ञेय है। इन पदार्थोंको मना करके ज्ञानमात्र तत्व सिद्ध नहीं किया जा सकता। और फिर जानना, जब कोई बाहरी चीज ही नहीं है तो जाननेका स्वरूप क्या रहा ? जाननेका अर्थ क्या है ? जब कोई बाहरी वस्तु नहीं तो, जाना क्या गया ? जाननेमें और होता क्या ? बाह्य पदार्थ हैं तब ज्ञानका स्वरूप भी बनता है, केवल ज्ञानमात्र ही तत्व है यह बात सिद्ध नहीं होती।

एकके द्वारा उपलम्भरूप सहोपलम्भ हेतुकी असिद्धि—यदि यह कहो कि एकोपलम्भका अर्थ यह है कि एकके द्वारा ही प्राप्ति होती है तो यह बात तो तब सिद्ध हो जब अन्यका, पदार्थका ज्ञान न बनता हो। पर यह तो सिद्ध नहीं है। समस्त पदार्थ एकदम स्पष्ट नजर आ रहे हैं कि ये सब चीजें हैं। जिस समय कोई एक पदार्थ है उसी समय ये अनेक भी मौजूद हैं। फिर एकके द्वारा ही उपलम्भ होनेका नाम एकोपलम्भ नहीं बनता। इसी प्रकार एकमेक होकर अर्थका और ज्ञानका ग्रहण होना इसका नाम एकोपलम्भ कहना सही नहीं बनता, क्योंकि जो चित्र विचित्र चीजोंका ज्ञान है उसमें तो एक रूपमें उपलब्ध होती नहीं। रङ्ग विरङ्गी अनेक चीजोंका जो ज्ञान होता उनमें, उस ज्ञानका विवेचन नहीं किया जा सकता यह तो बात यो असिद्ध

है कि ज्ञानमें तो बराबर आरहा है, विवेकमें इन सबकी भिन्न भिन्न प्रतीति हो रही है ये सब चीजें हैं और यह में ज्ञान हैं, केवल ज्ञानमात्र है दुनियामें तत्त्व और यह पदार्थ कुछ नहीं है। ऐसा माननेमें तो प्रत्यक्षसे बाधा आती है। ये सब व्यवहारमें काम आते हैं। यदि मायारूप होते तो आज तो चस्मा लगाया कल चौकी लगाई जावे मायाना तो यही हाल है। चस्मा देखनेके हो काम आता चौकी कुछ रखनेके ही काम आती। ये सब जो प्रतिनियत जुदे जुदे उपयोग हैं ये भी यह सिद्ध करते हैं कि हैं ये सब पदार्थ भिन्न भिन्न।

एकका ही उपलम्भ होने रूप सहोपलम्भ हेतुकी असिद्धि यदि यह कहो कि एकका ही उपलम्भ होनेका नाम सहोपलम्भ है तो ज्ञान और पदार्थ इनमेंसे केवल एकका ही ग्रहण हो रहा है यह कैसे मान लिया जाय। उनमें एकका ही कैसे ग्रहण हो यदि एकका ही ग्रहण माना जाय तो बतावो क्या ज्ञानका ग्रहण हुआ या पदार्थका ग्रहण हुआ? यदि कहो कि ज्ञानका ग्रहण हुआ तो इसी पर ही तो विवाद है वह तो असिद्ध हेतु है। ज्ञानकी ही उपलब्धि होती है यह हम कहाँ मानते हैं। अर्थ भी पाया जा रहा है। यदि कहो कि अर्थका अभाव है अर्थकी अनुपलब्धि है, तो ऐसा कहनेमें तो इतरेतराश्रय दोष आता है। जब पदार्थोंका असरब सिद्ध हो जायगा तब यह माना जा सकेगा कि ज्ञानकी उपलब्धि है। और, जब ज्ञानकी उपलब्धि होना सिद्ध हो जायगा तो यह माना जायगा कि पदार्थका अभाव है, और यों तो ज्ञानका भी अभाव हो जायगा। केवल अर्थकी ही प्राप्ति मानी गयी तो ज्ञान रहा कहाँ? वस्तुकी व्यवस्था तो ज्ञानपूर्वक होती है। और स्वरूप तथा कारणके भेदसे ज्ञान और हृदार्थमें भेद है पदार्थ दूसरी चीज है ज्ञान दूसरी वस्तु है। केवल ज्ञान ही तत्त्व हो पदार्थ न हो यह नहीं है। इनका बराबर भेद नजर आ रहा है। स्वरूप भी न्यारा-न्यारा है। इन पदार्थोंका स्वरूप मूर्तिकता जीवका चेतना, अन्य पदार्थोंका भी स्वरूप उन उनका असाधारण स्वरूप है और कारण भेद भी है। ज्ञानके कारण और हैं इन पदार्थोंके कारण और हैं। ज्ञान तो अपनी ज्ञान शक्तिसे प्रकट होता है और प्रतिबन्धक कारणके अभावमें प्रकट होता है और ये पदार्थ अपनी शक्तिसे अपने परिणामनको प्रकट किया करते हैं, सो कारण भेद भी है और फिर ज्ञान तो है ग्राहक अर्थान् जानने वाला और नील आदिक पदार्थ है ग्राह्य। ये ग्रहणमें आते हैं। यदि इसे भी एक मान लोगे तो इसमें यह भेद नहीं हो सकता। ज्ञान तो ग्राहक है और पदार्थ ग्राह्य है। हम यों कह बैठे कि ये पदार्थ तो जानने वाले हैं और ज्ञान जाननेमें आता है। जब इन दोनोंको एकमेककर डाला पदार्थ और ज्ञानको तो जब एक हो गए तो जानने वाला पदार्थ हो गया और जाननेमें आया ज्ञान यों कह दो तो क्या आपत्ति फिर होगी? जब एक ही है तो कुछ करो। तो यों ज्ञानका ही अभाव बन जायगा। तो इसमें स्वरूपभेद भी है, कारण भेद भी है। ज्ञानके कारण इन्द्रिया हैं और ये नीले आदिक पदार्थ है रंग विंगे, इनके कारण हैं अज्ञानमय ये वस्तु। इस कारण ये सब

पदार्थ भी हैं ज्ञान भी हैं। हठ मत करें कि ज्ञान ही एक तत्त्व है और पदार्थ कुछ नहीं है।

ज्ञानाद्वैतका मन्तव्य और उसमें प्रत्यक्ष बाधा—मैया ! यह सब वरुण इस बुनियादपर चल रहा है कि इस ग्रन्थमें प्रसाणके स्वरूपका निर्णय किया है प्रमाण का स्वरूप है - जो व और अपूर्व अर्थको जाने सो प्रमाण है। इस स्वरूपकी बात सुनकर ज्ञानाद्वैतवादी यह कह रहे हैं कि ज्ञानका स्व तो जरूर है, पर पदार्थ कुछ नहीं है। पदार्थका अभाव मानकर केवल ज्ञान मात्र तत्त्व माना जा रहा है और उस ज्ञानमात्र तत्त्वका जो ग्रहण करे वह ज्ञान प्रमाण है, ऐसी बात ज्ञानाद्वैतवादकी ओरसे रखी गई है। ज्ञानाद्वैतवादमें यह बताया गया है कि देखो, जो चीज प्रतिभात होती है वह सब ज्ञान है। जैसे हमारा सुख हमें प्रतिभात होता है, जाननेमें आता है तो वह सुख क्या है ? ज्ञानरूप है, इसी प्रकार ये सब पदार्थ जो आँखों दिख रहे हैं या जो मनसे समझे जा रहे हैं सबके सब प्रतिभात होते हैं तो वह भी ज्ञानरूप है ऐसा अनुमान बनाकर ज्ञानमात्र तत्त्व सिद्ध किया था। उसके उत्तरमें कह रहे हैं कि ये पदार्थ प्रतिभासमान होते हैं इस कारण ये सब ज्ञान ही रूप हैं, ऐसा कहनेमें इस हेतुका अर्थ क्या है ? क्या ये पदार्थ स्वतः प्रतिभासमान होते हैं ?

मैं चौकी को जानता हूँ ऐसा कहनेमें प्रतिभास करने वाला तो मैं हुआ, चौकी तो नहीं हुई। फिर यह चौकी ज्ञानस्वरूप कैसे बन गई ? ज्ञानाद्वैतमें सारे विश्वको ज्ञानस्वरूप माना है। सब कुछ पदार्थ ज्ञान ही ज्ञान है। यह खम्भा नहीं है केवल ज्ञान है और उसके लिये वे ऐसा उदाहरण देंगे कि स्वप्नमें जो कुछ देखा महल, वन, उपवन, जानवर, मनुष्य तो वहाँ केवल ज्ञानका आकार ही नजर आता है चीज वहाँ कुछ नहीं है। है ना ऐसा। वह सब ज्ञानका आकार बन रहा है तो जैसे स्वप्नमें ज्ञान का आकार ही दीखा करता है पदार्थ कुछ चीज नहीं है इसी प्रकार जब तक भ्रम है जीवोंको अज्ञान है तब तक ये सब पदार्थ सचसे मालूम होते हैं। है सब ज्ञानके ही आकार। यों केवल समस्त पदार्थोंको ज्ञानमात्र मानते हैं। किन्तु जानने वाला कुछ है जाननेमें आया कुछ श्रुता तो सबको प्रतीत हो रहा है।

पदार्थोंके स्वतः प्रतिभासमानत्वकी असिद्धि—ज्ञानाद्वैतवादीने यह अनुमान ज्ञान प्रमाण रखा कि जो कुछ प्रतिभासित होता है वह सब ज्ञान। जैसे कि सुख दुःख आदिक प्रतिभासित होते हैं, तो ये क्या कोई वस्तु है। ज्ञान ही है। इसी प्रकार बाहरमें भी जो नील पीत आदिक पदार्थ प्रतिभास होते हैं वे सब क्या कोई वस्तु हैं ? वे भी ज्ञान ही हैं, ऐसा अनुमान ज्ञानका प्रमाण देकर ज्ञानाद्वैतवादी समस्त विश्वका एक ज्ञानमात्र सिद्ध करना चाहता है। उसके प्रसंगमें स्याद्वादीने यह पूछा कि यह जो तुम्हारा हेतु है कि जो कुछ प्रतिभासमान होता है वह सब ज्ञान है। तो यह जो अव-



भासमान है यह स्वतः है या नहीं ? नील पील आदिक पदार्थ अपने आप ही प्रतिभासमान होने हैं या किसीपर ज्ञान आदिकसे प्रतिभासमान होते हैं ? यदि कहेंगे कि ये समस्त पदार्थ अपने आपके ही द्वारा प्रतिभासमान होते हैं तो यह वान गो अमिद्ध है क्योंकि ये पदार्थ ज्ञानकी अपेक्षा लिए बिना बुद्ध अपने आपसे प्रतिभासमान नहीं हुआ करते हैं । और, यह तो मजरी ही ध्यान है कि जब पदार्थोंका प्रतिभास होता है तो इस ढंगसे होता है कि मैं इस नील पदार्थको जानता हूँ । चाहे वह ऐसे शब्द न बोले लेकिन ज्ञान होनेसे तरीका यही हुआ करता है । ता इन पदार्थोंसे भिन्न जो कुछ मैं हूँ, इनके द्वारा ये पदार्थ प्रतिभासमान होने हैं । कहीं एक ही तत्त्व नहीं है कि यह पदार्थ है और यह अपने आप प्रतिभासमान हुआ करता है । ज्ञान निरपेक्ष होकर ये पदार्थ प्रतिभासमान नहीं होते । मैं नील आदिक पदार्थको जानता हूँ, इस ढंगसे अह-अह रूपसे प्रतिभासमान जो कुछ ज्ञान है उस ज्ञानके द्वारा जो कि इन पदार्थोंमें भिन्न है यह सब प्रतिभास हो रहा है । ये पदार्थ स्वतः प्रतिभासमान नहीं हैं ।

पदार्थमें स्वतः प्रतिभासमानत्वकी विरुद्धता — यदि कदाचित् थोड़ी देर को मान लें कि ज्ञानकी अपेक्षा न रखकर ये पदार्थ स्वतः प्रतिभासमान होते हैं तो स्वतः प्रतिभासमान रूप हेतुसे तुम क्या सिद्ध करना चाहते हो ? क्या यह सिद्ध करना चाहते हो कि ये पदार्थ स्वयं ज्ञानस्वरूप हैं ? इन पदार्थोंकी ज्ञातता सिद्ध करना चाहते क्या ? तो पदार्थोंकी ज्ञातता चीज है क्या ? क्या प्रतिभासमात्र ? यदि कहो हाँ प्रतिभासमात्र है तो इसीपर ही तो यह विवाद चल रहा है । हेतुकी सिद्धिमें ही यह सिद्ध हो गया अर्थात् साध्य कुछ नहीं रहा । जो इसका हेतु कहा वही तुमने साध्य कहा कि ये सब पदार्थ ज्ञानमात्र हैं उमीको ही सिद्ध कर रहे हैं । तो ज्ञातता सिद्ध नहीं होती । और, ज्ञातता सिद्ध नहीं होती है तो असिद्ध तो कहीका हेतु नहीं बनता । ये पदार्थ अपने आपका प्रतिभास तो कर लें और इन पदार्थोंमें ज्ञातता न मानी जाय तो परस्पर विरुद्ध बातें हैं इस कारण ये पदार्थ स्वतः प्रतिभास नहीं हैं । जिससे कि तुम समस्त विश्वको ज्ञानमात्र सिद्ध कर सको ।

ज्ञानाद्वैतवादी द्वारा “अहप्रत्ययसे पदार्थग्राहकता” पर आठ विकल्पो का निर्देश — अब इसके बाद ज्ञानाद्वैतवादी बहुत लम्बे समय तक अपना पूर्व पक्ष स्थापित करनेके लिए अहप्रत्ययमें वाधा उपस्थित कर रहे हैं । जो जैन लोग यह कहते हैं कि मैं नील आदिक पदार्थोंको जानता हूँ इसमें अहप्रत्ययवेद्य पदार्थ बुद्धा है और ये नीलादिक पदार्थ जुड़े हैं । तो इसमें यह बतावो कि अहप्रत्ययके द्वारा जो कि नीलादि पदार्थका ग्राहक है सो उसमें यह अहप्रत्यय अर्थात् अह मैं हूँ मैं हूँ ऐसा जो ज्ञान है यह जाना हुआ ज्ञान है या न जाना हुआ ज्ञान है ? व्यापाररहित ज्ञान है या व्यापारसहित ज्ञान है ? अहप्रत्यय करके जो कुछ मैं के सम्बन्धमें ममका वह निराकार ज्ञान है अथवा वह अहका ज्ञान साकार है अथवा अहका ज्ञान पदार्थके कालसे भिन्न

काल वाला है ? अथवा पदार्थके समूहके समय वाला ज्ञान है । मैं के द्वारा जो पदार्थों को जाना वह पदार्थोंके कालमें ही मैं का ज्ञान बना या मैं का ज्ञान पहिले पीछे बना और पदार्थ उससे भिन्न कालमें रहा या एक समान कालमें रहे ऐसे ये ८ प्रश्न किये ज्ञानाद्वैतवादीने जैनोके प्रति । और उन ८ विकल्पोका क्रमशः ये खण्डन कर रहे हैं ।

नीलादिकग्राहक अहप्रत्ययको गृहीत माननेपर शकाकार द्वारा आपत्ति—यह अह प्रत्यय ज्ञान " । जानता हूँ इसमें जो अह शब्दसे पकड़ा गया वह ज्ञान यदि गृहीत है अर्थात् ज्ञानसे जाना गया है तो क्या उस ही ज्ञानसे जाना गया या किसी परसे जाना गया ? यदि उस ही ज्ञानसे जाना गया, मैं जानता हूँ इस चौकीको इस शैलीसे उठी हुई जो भीतर एक भलक है उसमें जो मैं का ज्ञान हुआ उसको ही मैंने जान लिया तो वह तो स्वरूप मात्रका प्रकाशक रहा । मैं चौकीको जानता हूँ इसमें जो मैं है उसे अपने आपके द्वारा अपनेको जान लिया तो वस यही काम खतम हो गया । स्वरूपमात्रका ही प्रकाश कर पाया । बाह्य अर्थका वह प्रकाश नहीं कर सका । तो इससे यह सिद्ध होगा कि बाह्यमें कुछ भी पदार्थ नहीं है । यदि कहो कि उस ज्ञानका ज्ञान दूसरे ज्ञानके द्वारा जाना गया तो अनवस्था दं ष हो गया फिर उस दूसरे ज्ञानकी भी शैली यह बनेगी कि मैं उस ज्ञानको जानता हूँ तो उसमें भी कुछ जान जाऊँगा, वह दूसरे ज्ञानसे जान जायगा तो वहाँ भी यह शैली बनेगी तब यो अनवस्था दं ष होगा । यह सब ज्ञानाद्वैत मानने वाले क्षणिकवादी लोग जैनोके प्रति दूषण देते जा रहे हैं कि पदार्थ कहीं है, पदार्थ सब कुछ एक ज्ञानमात्र है । तो अह प्रत्ययसे जो मैं जान गया हूँ उस ज्ञानका ग्रहण करने वाला दूसरा ज्ञान माननेपर अवस्थाका दोष हुआ ।

इस सम्बन्धमें यह भी न कह सकेंगे, अन्य लोग अर्थात् जैन नैयायिक आदिक सभी लोग जो कि केवल ज्ञानमात्र तत्त्व नहीं मानते वे यह भी नहीं कह सकते कि दूसरे ज्ञानमें पूर्वज्ञानको तो ग्रहण नहीं किया किन्तु दूसरे ज्ञानमें पदार्थका ही सीधा ग्रहण किया । क्यों न कह सकेंगे ? यो कि दूसरे ज्ञानके निकट तो पूर्व ज्ञान है और पूर्वज्ञानमें ही उत्तरज्ञानको उत्पन्न किया है अतः उत्तरज्ञानके द्वारा पूर्वग्राह्य ही बनता है । ये ज्ञानाद्वैतवादी यह कह रहे हैं कि मैं चौकीको जानता हूँ इस शैलीसे जानता हूँ कि ज्ञान दूसरे ज्ञानके द्वारा ही तो अनवस्था है । यदि यह कहो कि दूसरे ज्ञानमें पदार्थों को जाना तो भाई पूर्वज्ञानके जाननेको तो नया ज्ञान बनाया गया था और वह जानने लगे सीधे पदार्थोंको तो यह तो नीतिविरुद्ध बात है । ग्राह्यताका तो हक इस पूर्वज्ञानको है । उस पूर्वज्ञानको जाने बिना यह ज्ञान पदार्थको कैसे जान लेगा । तो मैं जानता हूँ इन चौकी आदिक पदार्थोंको इसमें जाना क्या जाय ? यह मैं किसी ज्ञान द्वारा गृहीत हो करके पदार्थको जाने यह द्वैत सिद्ध होता नहीं ।

अगृहीत ग्राहककी सिद्धिमें शकाकार द्वारा दोषापत्ति—यदि कहो कि

इसमें मैं का ग्रहण भी न होगा किसी दूसरेके द्वारा और फिर भी पदार्थको जान लेगा तो इसमें तो बड़ा दोष आता है। जैसे कि बिना ही ग्रहण किए ही जानने लगा कोई तो आपकी बातको मैं ग्रहण तो नहीं कर रहा, पर मैं भी जानने लूँगा। इस कारण मैं अमुकको जानता हूँ यह व्यवस्था नहीं बन सकती। यह सब पूर्वपक्षकार कहते जा रहे हैं।

सव्यापार या निर्व्यापार होकर अहं प्रत्ययकी ग्राहकताकी सिद्धिमें गच्छाकार द्वारा दोषापत्ति — अच्छा, अहं प्रत्यय जो हुआ है वह व्यापाररहित है या व्यापारसहित है। मैं जानता हूँ इसमें वह मैं' व्यापाररहित हूँ या व्यापाररहित हूँ। व्यापार किए बिना यदि ज्ञानपदार्थका ग्रहण करने लगे तो यो क्यों लोप नहीं होता कि पदार्थ ज्ञानका ग्राहक बन जाय। जैसे कि ज्ञान पदार्थका ज्ञाता बना हुआ है इसी प्रकार प्रकार पदार्थ ज्ञानका ज्ञाता बन जाय क्योंकि व्यापाररहित होकर इस मैंने पदार्थको जाननेवाला मान लिया। यदि कहो कि व्यापार वाला होकर जन्मा जाता है तो इस 'मैं' से वह व्यापार भिन्न है प्रयत्न अभिन्न है। यदि अभिन्न है तो व्यापार भी ज्ञानस्वरूपमात्र रहा, कोई अलग चीज नहीं रही और फिर बघका और व्यापार का भेद भी नहीं कर सकते क्योंकि घर्म और घर्मरूपसे इसमें भेद जाना जाता। यदि कहो कि मैं उससे मैं का व्यापार जुड़ा है तो सम्बन्ध क्या? जैसे एक देवदत्तके ज्ञानका और यज्ञदत्तके व्यापारका जब जुदापन है तो उनका सम्बन्ध कुछ बैठता है क्या? क्योंकि जुदे व्यापार के द्वारा इस 'मैं' का कोई उपकार नहीं बन सकता। यदि उपकार बन सका तो अनवस्था दोष हो जायगा क्योंकि उसके रचनेमें अन्य व्यापार की कल्पना करनी होगी इस कारण यह अहं प्रत्यय कि मैं पदार्थको जानता हूँ यह न तो व्यापाररहित होकर बनता है और न व्यापाररहित होकर बनता इस कारण मैं कुछ अलग चीज नहीं, पदार्थ कुछ अलग चीज नहीं किन्तु सारा त्रिष्व एक ज्ञानमात्र है। इस अहंको जिसे कहते हैं मैं जानता हूँ यदि निराकार मानते हो तो इसमें फिर प्रतिनियत विषयकी व्यवस्था न बन सकेगी अर्थात् ज्ञानका कुछ आकार न आया, ज्ञान निराकार ही रहा तो फिर यह कैसे कह सकेंगे कि मैं घटको जानता हूँ। जब ज्ञानमें पदार्थका कोई आकार ही प्रकाशित नहीं है तो कैसे कह सकेंगे कि अब मैं घटको जान रहा हूँ। पहिले मैं घटको जानता था, यह व्यवस्था नहीं बन सकती। यदि कहो कि यह ज्ञान यह मैं साकार रहा करता हूँ इसमें पदार्थोंकी व्यवस्था बनती तो फिर ज्ञान ही साकार हो गया। तब फिर इन पदार्थोंकी कल्पना करनेसे क्या लाभ है? वह तो एक साकारज्ञानसे ही सारी व्यवस्था बन जायगी। इस प्रकार ज्ञानाद्वैतवादी इन बाह्य पदार्थोंको लोप करनेके लिए और बाह्य पदार्थोंके जानने वाला मैं ज्ञानवान जुदा पदार्थ हूँ इसको मिटानेके लिए मैंके ज्ञानमें ही प्रश्न किये जा रहा है कि मैं क्या गृहीत होकर जाना जाता हूँ या अगृहीत होकर जाना जाता हूँ। निराकार होकर, साकार होकर, व्यापाररहित होकर या निर्व्यापार होकर आदि विकल्पोको उठाकर उसका

गण्डन करने का यत्न कर रहा है ।

ग्राह्य ग्राहकमे समयकी भिन्नता व अभिन्नताका विकल्प करके शक्ति-कार द्वारा दोष-पत्ति - यदि यह कहो कि यह ग्रह प्रत्यय में का ज्ञान जिस पदार्थको जानता है उस पदार्थमें भिन्न समयमे होगा है तो भाई जब पदार्थका समय तो भिन्न है और मैं का समय भिन्न है तो इस में ने पदार्थको कैसे जाना ? यदि ज्ञान अपने समयमे अत्रिचमान अर्थको भी जानने लगे तो ये सभीके सभी ज्ञान मारे विश्वको जान ने लगेगे । तो यह में प्रकालवर्ती पदार्थको जान नहीं सकता । यदि कहो कि एक समयमे रहने वाले ही पदार्थको हम जानते हैं तो समान समयमे रहने वाले पदार्थ हैं ना ये । और उस ही समयमे रहने वाला मैं हूँ, ज्ञान हो तो इस ज्ञानका और इन शेषोंका कोई प्रतिबन्ध नहीं रहा अर्थात् न तो उत्पत्तिका सम्बन्ध रहा और न कोई सम्बन्ध रहा । एक साथ हो कुछ तो उनमे यह कैसे कह सकते कि इसने इसको पैदा किया । जैसे बछड़ेके दो सींग एक साथ उ-पन्न होते हैं दाया बाया, तो उनमे क्या यह सम्बन्ध बनता है कि दाईं सींगने बाईं सींगको पैदा किया और बाईं सींगने दाईं सींगको पैदा किया ? सम्बन्ध तो नहीं बनता । इसीतरह यह मैं जो जान रहा हूँ यह ज्ञान और यह पदार्थ यदि एक ही समयमे रह रहे है तो यह सम्बन्ध नहीं बन सकता कि मैं तो ग्राहक हूँ और ये पदार्थ ग्राह्य हैं । मैं तो ज्ञान उत्पन्न करने वाला हूँ और ये पदार्थ ज्ञेय बनाये जा रहे हैं । समान काल हो तो पदार्थका और ज्ञानका यह भेद नो बन सकता है अन्यथा यह पदार्थ ज्ञानका ग्राहक बन जाय । दो सींग एक साथ पैदा हो उनमे एक दूसरेका उत्पादक है यह सिद्ध नहीं बनता और फिर भी जबरदस्ती कुछ सिद्ध करे जैसा कि दाहिनी सींगने बाईं सींगको और बाईं सींगने दाईं सींगको उत्पन्न किया तो क्या हम यह न कह सकेंगे कि न दाहिनी सींगने बाईंको उत्पन्न किया और न बाईंने दाहिनीको उत्पन्न किया । इसीतरह यह पदार्थ और पदार्थोंको जानने वाला यह ज्ञान यदि दोनों एक समयमे हैं तो प्रथम तो यह बात नहीं बन सकती कि मैं तो ज्ञान जनक हूँ और इन पर पदार्थोंका ज्ञान करता हूँ फिर भी मानोगे ऐसी उत्पादकता का सम्बन्ध नो हूँ जो उल्टा कहेंगे कि यह पदार्थ तो ज्ञान करता है और मैं जान जाता हूँ तो यह भी व्यक्त्या न बन सकती ।

ज्ञान ग्राह्य नहीं, ज्ञान तो ग्राहक है अर्थात् ज्ञान करने वाला है, जानने वाला है यह बात भी नहीं बन सती क्योंकि पदार्थमें एक उस शैलीको छोड़कर अन्य कुछ प्रतीत नहीं होता कि यह पदार्थ ग्राह्य है। यदि स्वरूप ग्राह्य बना लगे तो ज्ञानमें भी ग्राह्य बन जाय। यदि यह कहो कि पदार्थ तो जड है इस कारण ज्ञानका ग्राहक नहीं बनता, ज्ञान ही ग्राहक बनता है तो ये पदार्थ जड क्यों हैं यह बतलावो ? यदि यह कहोगे कि पदार्थ ज्ञानके ग्राहक नहीं इसलिए जड हैं तो इसमें तो इतरेतराश्रय दोष हो गया। न यह सिद्ध होगा कि ये पदार्थ जड सहित हैं और न यह सिद्ध होगा कि पदार्थका ग्राहक ज्ञान है तो इसे अन्योन्याश्रय दोष कहते हैं। जैसे कोई एक ताला ऐसा होता है कि जरासा दबा देनेसे बन्द हो जाता है। उस तालाकी चाबी सन्दूकमें बन्द हो जाय और ताला वादमें बन्द कर दिया जाय तो भला बतलावो कैसे ताला खुले ? ताला खुले तो चाबी निकले और चाबी हो तो ताला खुले। अब वहाँ वह विवश होकर बैठ जाता है, इसे कहते हैं इतरेतराश्रयदोष। तो यहाँ जो यह व्यवस्था बनायी जैन आदिकने कि पदार्थ तो जड हैं इसलिए ज्ञानका ग्राहक नहीं होता। तो इसमें ऐसा ही इतरेतराश्रय दोष होता कि पदार्थ का जडपना सिद्ध हो तो पदार्थ ज्ञानके ग्राहक नहीं है यह सिद्ध यह सिद्ध होगा। पदार्थ ज्ञानके ग्राहक नहीं हैं यह दृष्टि बने तो फिर जड है यह सिद्ध होगा।

जानन क्रियासे पदार्थज्ञान बनानेकी व्यवस्था शकाकार द्वारा दोषा-पत्ति—यदि यह कहोगे कि ज्ञान तो जानन क्रियाका कारण है। जानन है इस कारण ज्ञान ही पदार्थका ग्राहक है तो यह बतावो कि वह जो गृहीत है, जाननक्रिया है वह पदार्थसे भिन्न है या अभिन्न है। यदि पदार्थसे भिन्न है वह जाननक्रिया तो इस जानन कार्यमें पदार्थका क्या किया ? कुछ भी नहीं किया। फिर जाननक्रियाके कारण पदार्थ का ग्रहण कैसे हो गया क्योंकि जाननकी जो क्रिया है, काम है वह भिन्न है। और, ये पदार्थ भिन्न हैं तो सम्बन्ध ही क्या रहा ? यदि यह कहो कि यह जानन क्रिया इस पदार्थकी है इसमें सम्बन्ध बन जायगा तो बन ही नहीं सकता क्योंकि अत्यन्त भिन्न है। और, भिन्न होनेपर भी जानन क्रिया उसे जानने लगे तो जानन क्रिया भी दूसरी जाननक्रियाको जान जायगी। तब यो अनवस्था दोष होगा यदि यह कहोगे कि पदार्थ की जाननक्रिया पदार्थसे भिन्न है तो जाननक्रियामें पदार्थ ही क्या गया ? जानन क्या हुआ ? ज्ञानका कार्य और कुछ नहीं बना। सब कुछ एक ज्ञानमात्र है। उस पदार्थको जानता हूँ ऐसा जो सबका बोध हो रहा है वह सब भ्रम है। वहाँ कुछ भी तत्त्व नहीं रहा। केवल ज्ञान ही ज्ञानस्वरूप है, ये पदार्थ कुछ भी नहीं है।

गृहीतिका अनिश्चय दिखाकर शकाकार द्वारा ज्ञान व पदार्थके द्वैत का विरोध—यदि यह कहो कि जड पदार्थोंके उपादानसे जड अर्थोंकी उत्पत्ति हो रही है इससे जाननक्रियामें दोष नहीं है तो यह बतावो कि वह पूर्व अथ क्या बिना

जाने ही उपादान बन गया या जाने हुए बन गया ? बिना जाने हुए उपादान बन जाय तो इसमें तो बड़ी आपत्ति खड़ी हो जायगी । जैसे कि गधेके सींगसे घडा बन उठे क्योंकि बिना जाने हुए किसी भी पदार्थसे जब कुछ बनने लगा तो जो सर्वथा असत् है वह कभी जाना ही नहीं जा सकता । उससे भी कुछ कार्य बनने लगे न घडा सही, उस सींगसे सींगके ही कार्य बनने लगे तो अज्ञात होकर पदार्थके कार्यकी उत्पत्तिका कारण तो बना नहीं ! यदि कहो कि पदार्थ ज्ञात होकर अन्य कार्यकी उत्पत्तिका कारण होता है यो यह बतावो कि वे दोनो एक कालमें हैं या भिन्न कालमें है ? भिन्न कालमें हैं तो ग्रहण क्या हुआ ? कार्य क्या बना और एक कालसे है तो कारणकार्य क्या बना ? यदि जुदे जुदे समयमें कारण और कार्य रहे तो कारणकार्य क्या ? तो गृहीति अग्रहीत हो तो निश्चय कैसे हो, अन्य ज्ञानसे गृहीतिका ग्रहण हो तो अनवस्था दोष होता है तो निश्चय कैसे बनेगा ? प्रयोजन यह है कि ये जो जैनादिक कहते हैं कि बट पट आदिक पदार्थोंको जानता हू इस शैलीसे ज्ञान हुआ करता है सबका और इस शैलीमें यह बात स्पष्ट हो जाती है कि मैं कोई जुदा हूँ और ये पदार्थ कुछ जुदे हैं यो पदार्थ हैं सब और मैं भी हूँ ऐसा सिद्ध करना चाहते हैं वह सिद्ध नहीं होता । केवल ज्ञानमात्र ही तत्त्व है ।

सर्व विज्ञान विश्वको स्वप्नवत् बताकर शंकाकार द्वारा विज्ञप्तिमात्र तत्त्वकी साधना— जैसे स्वप्नमें कुछ दिखता है तो वहाँ कहाँ पदार्थ हैं ? वह सब एक ज्ञानका ही फँलाव है । तालाब दिखे, जहाज दिखे, मगर दिखे भुके मगर खा रहा है, मे जहाजपर चढ रहा हूँ, ऐसा दिखे तो वहाँ भी कुछ है क्या ? वह सब एक ज्ञान का ही तो फँलाव है । सब कल्पनामात्र है । तो जैसे स्वप्नमें ये पदार्थ कुछ नहीं हैं ऐसे ही जगती हुई हालतमें ये जो अलमारी भीट आदिक पदार्थ दिख रहे हैं ये भी कुछ नहीं हैं । यदि कहो कि इन्हें छूकर दिखादे कि है पदार्थ कि नहीं तो ऐसी बात तो स्वप्नमें भी मालूम पडती है । स्वप्नमें तो ऐसे ऐसे काम कर डाले जाते हैं कि जो जागते हुएमें भी नहीं किए जा सकते । एक पहाडसे उड़कर दूसरेमें पहुँच गए ऐसा स्वप्नमें दिखता है भला इसे जगती हुई हालतमें भी कोई करके दिखा दे । जैसे यहाँ बीजें हल्की भारी आदिका ज्ञान हो जाता है । तो जैसे स्वप्नमें देखी हुई बातें केवल भ्रम मात्र हैं ऐसे ही जगती हुई हालतमें जो कुछ दिखता है वह कुछ नहीं है, केवल एक भ्रममात्र है । ऐसा ज्ञानाद्वैतवादी समस्त विश्वको एक ज्ञानमात्र सिद्ध करना चाहता है ।

शंकाकार द्वारा ज्ञानाद्वैतकी समस्या रखनेका प्रसङ्ग—केवल ज्ञान ही तत्त्व है, यह बात ज्ञानाद्वैतवादी इस लिये सिद्ध कर रहे हैं कि इस ग्रन्थमें जो प्रारम्भमें प्रमाणका स्वरूप कहा गया था—प्रमाण वह है जो स्व और अपूर्व अर्थाका निर्णय कराये, तो यह अपूर्व अर्थाका है कहाँ जिसका निर्णय कराने वाले ज्ञानको

तुम प्रमाण कहते हो ? ये सारे पदार्थ जो दिख रहे हैं ये अपूर्व अर्थ बताने जा रहे हैं सो सब अमकी चीज है, जहाँ कुछ तत्त्व ही नहीं है, सब ज्ञानका आकार ही सर्वत्र फैल रहा है ऐसे प्रमाणके स्वरूपको विगाडनेके लिए ज्ञानाद्वैतवादी एक ज्ञानमात्र तत्त्व रख रहे हैं। देखो यदि शकाकार जैसा हृदय बनाकर शकाकारकी बात सुनी जाय तो बात भीतर यो जचने लगती है कि ये दिख कहीं रहे हैं। इसकी बातका आचायदेव उत्तर देंगे किन्तु यहाँ प्रश्नका मर्म तो समझ लेना चाहिये। कोई प्रश्न ऐसा ही हो जिसमे कुछ दम नहीं है तो उसका स्वरूप भी व्यर्थ है और निराकारण करना भी व्यर्थ है। यहाँ यह कह रहे कि तहू सारा विश्व एक ज्ञानमात्र है। बाह्य वैभव कुछ नहीं है इसलिये दुनियामे निर्यायिक ज्ञान प्रमाण नहीं होता किन्तु ज्ञानका ग्रहण करने वाला ज्ञान प्रमाण होता है।

ज्ञान, अर्थ व गृहीतिकी स्वतन्त्रता बतानेकर शङ्काकार द्वारा द्वैतमिडि का विराधन ज्ञानाद्वैतवादी पदार्थोंकी सत्ता नहीं मानते। वे केवल समस्त विश्वको ज्ञानमात्र तत्त्व ठहराते हैं। इस मतव्यके निराकरणमे जैन आदिकने जो पदार्थोंका ग्रहण किया है ऐसा सिद्ध करना चाहते थे और प्रसङ्गवश यह उक्ति दी थी कि जानन क्रियाका कारण होनेमे ज्ञान पदार्थका ग्राहक होता है तो इसपर ज्ञानाद्वैतवादी यह आपत्ति दे रहे हैं कि वह गृहीति अर्थात् जाननकी क्रिया बिना ग्रहण किए हुए तो ठहर ही नहीं सकती, उसकी भी तो जानकारी होना जरूरी है। वह यदि किसी अन्य ज्ञानसे जाना जा रहा है तो अन्य ज्ञानमे भी जानन क्रिया है, उगका ज्ञान अन्य ज्ञानसे होगा। तो अनवस्था दोष आता है इस कारण ये सब चीजें अर्थ हैं, गृहीति हैं, ये सब स्वतन्त्र स्वतन्त्र हो जायेंगे और जब स्वतन्त्र हो गए, दूसरेमे अत्यन्त भिन्न हैं तो ज्ञान पदार्थोंको जानता है यह कैसे सिद्ध होगा ? अतः पर पदार्थोंसे किसीका अवभासन होना यह सिद्ध नहीं होता, अर्थात् ज्ञान ज्ञान ही है, सब ज्ञानका आकार है, अन्य पदार्थ आदिक कुछ नहीं हैं।

कर्ता, कर्म, करण क्रियाकी प्रतीतिमे शङ्काकार द्वारा द्विचन्द्रवत् अमका आरोप ज्ञानाद्वैतव ही यहाँ अपना पक्ष रखते जा रहे हैं, यदि कोई यह कहे कि मैं पदार्थको आँखोंसे जानता हूँ, ऐसा ही तो लोगोको निर्णय होता, इसी शैलीसे वह जानना होता है ना तो इसमे कर्म, कर्ता, क्रिया, करण ये चार चीजें प्रतीतिमे आ रही हैं। मैं जानता हूँ तो मैं कर्ता हुआ, जानना हूँ क्रिया हुआ, पदार्थोंको जानता हूँ तो पदार्थ कर्म हुए, आँखोंके द्वारा जानता हूँ तो आँखे करण हुई। यो भिन्न भिन्न चार चीजें तो रोकी ही नहीं जा सकती। यदि ज्ञानमात्र ही तत्त्व माना जाय तो यह चारकी प्रतीति क्यों होती ऐसा यदि कोई जैन आदिक कहे तो वो वह बात भी मिया है, क्योंकि जैसे जिसको आँखोंमे तिमिर रोग हुआ है उसे जैसे दो चन्द्रमा दिखते हैं तो क्या दो चन्द्रमा हैं ? हैं तो नहीं। न हानेपर भी जैसे दिखते हैं ऐसे ही विश्वमे कर्ता,

कर्म, करण, क्रिया ये कुछ नहीं हैं। केवल ज्ञानमात्र तत्त्व है मगर दीखा करता है। तो जैसे दो चन्द्रमाका अभाव होनेपर भी दो चन्द्र दिखते हैं ऐसे ही पदार्थोंका अभाव होनेपर भी कर्ता, कर्म, करण, क्रिया आदिक प्रतिभासमे आते हैं। वहाँपर यह ज्ञान ही इन चारके आकाररूपमे प्रकट हुआ है। कर्म आदिक अविद्यमान है। है नहीं य चार, पर अनादि कालसे अविद्याकी वासना लगी है इस कारण ये भिन्न-भिन्न सब आकार नजर आते हैं इसीप्रकार इस बीचमे ज्ञानाद्वैतवादीने अपना मन्तव्य रखा कि ज्ञानमात्र ही तत्त्व है।

अहप्रत्ययमे शकाकार द्वारा दिये गये गृहीत अगृहीत विकल्पोका समाधान—अब जिन-जिन युक्तियोंसे ज्ञानमात्र तत्त्वकी सिद्धि और पदार्थोंका प्रति-पेक्ष किया उन सब युक्तियोंपर क्रमसे मीमांसा की जायगी। आचार्यदेव कहते हैं— देखो जो तुमने यह आपत्त दी थी कि अहप्रत्यय जो होता है लोगोको, मैं जानता हूँ यो तो मैं केछ अलग हुआ ना और पदाव कुछ अयग है इसप्रकार अह-अह रूपसे सबका अनुभव होता है तो यह बतलावो कि वह गृहीत है या अनुगृहीत है? ऐसा विकल्प बताकर जो अह प्रत्ययका खण्डन किया था उस सम्बन्धमे समाधान सुनिये— अह यह ग्रहणमे आकर ही पदार्थको जानता है और इस अहका ग्रहण जानन अपने आप होता है। जैसे कोई मनुष्य जानता है कि मैं खम्भेको जान रहा हूँ तो उसे जो मैं का बोध हुआ वह भी एक साथ तुरन्त अपने आप हुआ। कहीं यह नहीं है कि उस अह के जाननेके लिए हमे दूसरा ज्ञान बनाना पडे। जैसे दीपक पर पदार्थोंको प्रकाशित करता है पर स्वयं भी प्रकाशित है। कहीं ऐसा नहीं होता कि दीपकको बूढनेके लिए या उसे उजेलेमे करनेके लिए किसी दूसरे दीपककी जरूरत पडे। ऐसे ही यह अह प्रत्यय गृहीत होकर ही पदार्थका ग्राहक होता है और उस अहका ग्रहण स्वतः ही हो जाया करता है और स्वतः इस अहका ग्रहण होनेपर यह आपत्ति नहीं दी जा सकती कि स्वरूपमात्रके प्रकाशमे निमग्न हो गया अतएव बाह्य पदार्थोंका प्रकाश नहीं कर सका। अरे यह विज्ञान दीपककी तरह स्वयं प्रकाश शब्द वाला है जो खुद प्रकाश मान नहीं है वह वह दूसरेका भी प्रकाशकरनेका कारण नहीं बनता। क्या कोई बल्ब बंदी दीपक या मेघोंकी बिजली कुछ भी चीज ऐसी है जो दूसरेको प्रकाशित करता है और खुदको खुदको नहीं प्रकाशित करता? दीपकमे स्वयं प्रकाशका स्वभाव तो पाया ही जाता है, ऐसे ही विज्ञानमे स्व और पर पदार्थोंके जाननेका स्वभाव है।

अह प्रत्ययमें शकाकार द्वारा दिये गये सब्यापार व निर्व्यापार विकल्पोका समाधान—ज्ञानाद्वैतवादी अह प्रत्ययमे यह निर्व्यापार है, या व्यापार-सहित है ऐसे विकल्पोको करके अह प्रत्ययको मिटाना चाहते थे यह भी उनका कथन मात्र है, क्योंकि स्व और परपदार्थोंका जानन करना, प्रकाशन करना इस स्वभावको छोड़कर ज्ञानका और स्व परके प्रकाश करनेमें अन्य व्यापार नहीं है। अर्थात् इस अह



का, ज्ञानका यह व्यापार हे कि खुद प्रकाशित हो और दूसरेका प्रकाश करे । कोई इसमें भिन्न व्यापारकी बात नहीं है । और, फिर यदि ये पदार्थ ही ज्ञानरूप कफलायें, पदार्थ अलग कुछ न हो ज्ञानमें तो जब ये पदार्थ ही स्वयं ज्ञानके आकार मान लिए जायें तो पदार्थमें भिडना, छिडना, टक्कर लगाना, ये सब बातें न होना चाहिए, क्योंकि पदार्थ तो सब मान लिया ज्ञानरूप तो फिर यहासे कोई कोई छिडता है सम्भे से क्यों टक्कर लगती है ? यह तो ज्ञानरूप है । कही ज्ञानसे भी माथा भिडा करता है, कही ज्ञानसे भी चोट लगा करती है । जैसे छतसे गिर गए तो जमीनकी चोट लग गई, क्या ऐसे ज्ञानसे भी शरीरकी हड्डी टूटती है ? तो इन पदार्थोंको ज्ञानरूप मान लेनेपर इनसे छिडना, रूप आदिक भान होना ये सब नहीं घटित होते । और, यदि एक ज्ञानरूपसे निश्चय किए हुए इन पदार्थोंका ही नाम हम ज्ञान धरें तो नाम धरने में हमें कोई आपत्ति नहीं पर स्वरूप तो जिसका जैसा है वैसा ही मान लेना चाहिए । कही नाम धरने मात्रसे पदार्थ न जो धर्म है इन पुद्गलोंके भीतिक पदार्थोंके जो धर्म है छिडना, भिडना, टक्कर लगना, रूप आदिकका भान होना यह धर्म तो कही नष्ट न हो जायगा । जैसे किसी मूर्ख पुरुषका कोई बुद्धिप्रसाद नाम धरदे तां कही मूर्खता तो न छोड देगा । जो पदार्थ जिस स्वभावका लिये हुए है उसमें वह ही है नाम चाहे कुछ रख दो ।

स्वभावमेदसे ज्ञानमय पदार्थ व अन्य पदार्थोंकी व्यक्त भिन्नता—देखो इन पदार्थोंमें ज्ञानरूपताका स्वभाव नहीं पडा है ज्ञान अलग वस्तु है और पदार्थ अलग वस्तु है । ज्ञान तो अन्त प्रतिभासमान है और वह पदार्थको विषय रूपसे जान कर अपने आपमें प्रतिभासमान होता है और अपने आपके ही द्वारा वह वैध है । लेकिन ये बाह्य पदार्थ, इनमें अन्य अन्य प्रकारका स्वभाव मिलता है जैसे भिडना, टक्कर होना, रूप आदिक होना और अपनेसे भिन्न अन्य तत्त्वके द्वारा जाननेमें आना, पदार्थों से भिन्न है आत्मतत्त्व । उसके एक ज्ञानरूप परिणामन द्वारा ये पदार्थ जाननेमें आया करते हैं । इस कारण बाह्य पदार्थका स्वरूप उनमें है, ज्ञानमें या गुणगुणीके अभेदसे आत्मामें है अतएव ये सब भिन्न भिन्न पदार्थ हैं । एक ज्ञानमात्र ही समस्त विश्व नहीं है और ऐसा माने बिना, पदार्थ माने बिना और ज्ञानको स्वतंत्र माने बिना और फिर ज्ञानके द्वारा पदार्थोंका प्रतिभास हुआ करता है ऐसा स्वीकार किए बिना पदार्थकी व्यवस्था अन्य किसी भी प्रकार नहीं हो सकती है । और भी ।

अह प्रत्ययमें शब्दाकार द्वारा दिये गये सस्कार व निराकार विकल्पों का समाधान—जो ज्ञानार्हत्ववादीने अह प्रत्ययके विषयमें विकल्प उठाया था कि यह अह रूपसे उठा हुआ ज्ञान निराकार है या साकार है यह भी उनका एक प्रलाप मात्र है । अरे ज्ञान साकार नहीं हुआ करता अर्थात् जो इन पदार्थोंका आकार है, जो ढग है उस ही रूप ज्ञान नहीं हुआ करता । ज्ञान तो निराकार है और निराकार ।

प्रत्ययमे ही भिन्न भिन्न पदार्थोंके जाननेका नियम बन सकता है । यहाँ ज्ञानको निराकार कहा है तो यह दार्शनिक क्षेत्रमे जहाँ कि ज्ञानाद्वैतवादी इन पदार्थोंको ही ज्ञानका आकार समझते है उसका प्रतिपेघ करनेके लिए निराकार कहा है, किन्तु स्याद्वाद सिद्धान्तमे जो ज्ञानको साकार कहा और दर्शनको निराकार कहा, उसकी मंशा इससे जुदा है । उसका ता पर्य यह है कि ज्ञानमे जाननेका विकल्प हुआ करता है, पर दर्शनमे विकल्प नहीं हुआ करता है विकल्पमात्रका ही नाम आकार है, और जहाँ अर्थ ग्रहण नहीं है, किन्तु प्रतिभास है उसका नाम निराकार है । यहाँ ज्ञान इन पदार्थोंरूप नहीं हो जाना ऐसा बतानेके लिए ज्ञानको निराकार सिद्ध किया है । निराकार ज्ञानसे विषयोकी विज्ञप्तिकी व्यवस्था बनती है अमुक पदार्थको जानने जाना, अमुकको जाना ऐसी व्यवस्था निराकार ज्ञानसे ही सम्भव है ।

शकाकार द्वारा उठाये गये ज्ञानके विषयमे भिन्नकाल व समकालके विकल्पोंका समाधान जो अह प्रत्ययके सम्बन्धमे यह विकल्प उठाया था कि मैं पदार्थोंको जानता हूँ इससे जो अहका बोध होता तो यह अह और वह पदार्थ ये क्या भिन्न कालमे हैं या एक ही कालमे हैं ? भिन्न कालसे ज्ञान जाने क्या ? और एक कालमे ही रहने वाला मैं यह ज्ञाता हू, यह ज्ञेय है, यह भेद बने कैसे ? ऐसे विकल्प उठाकर जो अह प्रत्ययका निषेध किया था वह भी सारहीन बात है क्योंकि हम पदार्थोंको या ज्ञानको क्षणिक नहीं मानते । जो ज्ञानको क्षणिक माने उसके लिए यह दोष आ सकता है कि पदार्थ तो हुआ किसी कालमे, ज्ञान हुआ किसी कालमे । तो ज्ञान पदार्थको कैसे जान ले ? जो क्षणिक माने उसके ही यह दोष हो सकता है कि ज्ञानके कालमे पदार्थ न रहा और पदार्थके कालमे ज्ञान न रहा फिर इन दोनोंमे ग्राह्य ग्राहक भाव कैसे बने ? अर्थात् ज्ञेय ज्ञायक भाव न बन सके यह दोष क्षणिकवादियोंमे ही बन सकेगा ।

३ भिन्नकालस्थ अर्थोंके जाननेमे भी अनापत्ति — ज्ञानाद्वैतवादीने जो यह बात कही थी कि ज्ञान यदि अविद्यमानको जान ले, क्योंकि पदार्थका काल भिन्न है और ज्ञानका काल भिन्न है, तो ज्ञान यदि अवर्तमान पदार्थको जान ले तो फिर समस्त प्राणी सर्वज्ञ बन बैठेंगे क्योंकि ज्ञानका काम तो हो गया कि अतीतकालको भी जानले तो सारे ज्ञान अतीतकालसे जान उठे तो सारा लोक सर्वज्ञ बन जायगा । यह आपत्ति देना भी अयुक्त है क्योंकि भिन्नकाल और समकालकी वजहसे ज्ञान ज्ञेयको नहीं जानता किन्तु ज्ञानमे योग्यता है, वह योग्य अर्थको जानता है । चाहे अतीतकालका कोई अर्थ हो, वर्तमानका हो, भविष्यका हो, जिसके ज्ञानमे जितनी योग्यता बन गई है, प्रतिबन्ध का उपाग होनेपर, ज्ञानावरण कर्मका क्षयोपशम होनेपर ज्ञानमे जिसकी योग्यता है उसके अनुरार पदार्थोंको जानता है, चाहे पदार्थ भिन्न कालमे हो चाहे समान कालमे हो ।

अनुमानप्रमाणवादमें भी भूत भविष्यत् पदार्थोंके ज्ञानकी सिद्धि— यह बात क्षणिकवादके सिद्धान्तसे भी सिद्ध है कि ज्ञान अतीत कालको भी जानता है क्योंकि अनुमान प्रमाणमें वहाँ भेद विस्तार किया गया है वहाँ पूर्वचर और उत्तरचर हेतु भी बताता गया है। क्षणिकवादी भी दो प्रमाण माना करते हैं—एक प्रत्यक्ष और एक अनुमान। अनुमानमें वहाँ पूर्वचर और उत्तरचरकी बात आती है वहाँ भिन्न काल का ज्ञान सिद्ध हो जाता है। पूर्वचरका अर्थ यह है कि जैसे कोई यहाँ अनुमान बताता है कि कल शुक्रवार होगा क्योंकि आज वृहस्पतिवार है तो हेतु सत् है, क्योंकि यह हेतु पूर्वचर है, साध्यसे पहिले समयमें पाया जाता है। तो साध्यसे पहिले समयमें पाए गए साधनसे ज्ञान करना पूर्वचर हेतु है। तो पूर्वचर हेतु अनागतकी बात जानी गयी। उत्तरचरमें जो समय लो कि कल बुधवार था क्योंकि आज गुरुवार है। यहाँ अतीत का साध्य जाना गया। तो जैसे पूर्वचर और उत्तरचर हेतुवोये उत्पन्न हुए भिन्नकालमें रहने वाले प्रतिनियत साध्यकी गृहीति हा जानी है इसीप्रकार सभी ज्ञानमें ऐसी योग्यता है कि जो ज्ञान जिस योग्य है वह अपनी योग्यताके अनुसार वाह्य पदार्थोंका ग्रहण कर लेता है। चाहे वह भिन्न कालमें रहने वाला हो अथवा समान कालमें रहने वाला हो।

भिन्नकालीन अर्थका ज्ञान न माननेपर क्षणिकवादमें अनिष्ट प्रसंग— भिन्न कालके अर्थका ज्ञान नहीं हो पाता है ऐसा हठ माननेपर तो तुम अनुमानको भी सिद्ध नहीं कर सकते। तब अनुमान प्रमाणका भी उच्छेद हो जायगा। क्षणिकवादमें केवल दो प्रमाण माने गए हैं—प्रत्यक्ष और अनुमान। यदि यह हठ आ जाय कि ज्ञान भिन्न पदार्थको नहीं जानता तो इससे अनुमानका उच्छेद होगा सो देखिये साधक से साध्यका ज्ञान होनेका नाम अनुमान है। साधन हुआ करता है अनुमानका क्षणिकवादमें रूप। तो विरूप लिंगसे साध्यका ज्ञान होना अनुमान है। तो जैसे—जैसे तुमने जैन आदिकके प्रतिज्ञानसे अर्थका ज्ञान होनेमें प्रश्नरूप विकल्प किया था, हू—वहू वैसे ही सारे विकल्प इस अनुमान प्रमाणके विशुद्ध भी उठाये जा सकते हैं। भला बतलावो तो सही कि वह साधन जो साध्यको सिद्ध कर रहा है, वह अवभासमान होने वाला लिय क्या भिन्न कालमें साधकका जनक है या समान कालमें? यदि साधन भिन्न काल के साध्यका जनक बन जाय तो एक ही अवभासमान साधन समस्त साध्योंका जनक बन जाय। एक ही साधनसे दुनियाके सारे अनुमान ज्ञान हो जायेंगे, यह सब उसका जवाब दिया जा रहा है। जैसे कि ज्ञानाद्वैतवादीका कहना था कि फिर तो एक ज्ञान से ही सारे पदार्थोंका ज्ञान बन बैठेगा। यदि यह कहो कि भिन्न कालमें तो जरूर है साधन और साध्य। जिस हेतुसे जिस पदार्थका ज्ञान करना है वे दोनों भिन्न कालमें तो भले ही हैं फिर भी उनमें कोई तो साधन कहलाता है और कोई साध्य। उसमें योग्य साधन ही अनुमानका जनक बनता है। ऐसा नहीं है कि एक साधन समस्त अनुमानका जनक बन जाय तो यह बात तो हमारे यहाँ भी मान लें कि ज्ञानकी विशेषता

न हूँ नेपर भी अथवा भिन्न कालपनेकी विशेषता नहीं है, ज्ञान जुदे कालमे है, पदार्थ जुदे कालमे है तो भी किमीका ही तो नाम ज्ञान है और किसी ही अर्थका वह ग्रहण करने वाला है ऐसा यहाँ भी मान लो ।

भिन्नकालीन अर्थका ज्ञान करनेमे दिये गये दोषोका अनुमान प्रमाण मे भी प्रवेश—यदि यह कहो कि जो पदार्थ गुजर गये हैं, जो पदार्थ नष्ट हो गए हैं अथवा जो पदार्थ अभी उत्पन्न ही नहीं हुए याने भविष्यमे होंगे ऐसे पदार्थोमे लगा हुआ ज्ञान झूठा हो जायगा । ता तुम्हारे यहाँ भी यह दं.प कहा जा सकता है कि जो साधन नष्ट हो गया या जो साधन अभी हुआ ही नहीं है उस साधनके द्वारा उत्पन्न कराया गया अनुमान भी हेतुरहित क्यों न हो जायगा ? इसके उत्तरमें यदि यह कहे कि अपने ही समयमे साध्य साधन अपने स्वरूपमे अनुमानका जनक है तो यह बात हमारे ज्ञान और कार्यके सङ्गमे है । अपने ही समयमे रहने वाले पदार्थ ज्ञानके आश्रय भूत बन जाते हैं । यदि ऐसी आपत्ति दोगे तो भिन्न कालमे रहने वाला साधन अनुमानका जनक नहीं बन सकता । फिर जो तुमने प्रमाण माना है अनुमानको वह सिद्ध न हो सकेगा ।

✧ समकालीन अर्थके ज्ञानमे दिये गये दोषोका अनुमान प्रमाणमे भी प्रवेश—समकालमे रहे यदि साधन और साध्य तो भी वह अनुमानको उत्पन्न न कर सकेगा । जैसे कि तुमने ज्ञान और अर्थके सम्बन्धमे दं.प दिया था कि जब ज्ञान और पदार्थ एक ही समयमे रह रहे हैं तो हम यह कैसे निर्णय करे कि ज्ञानने पदार्थको जाना ? हम यह कह बैठेंगे कि पदार्थने ज्ञानको जाना । जैसे कि एक ही बछड़ेके दो सींग हैं उनमे कोई यह कैसे कह सकता कि दाहिनी सींगने बाईं सींगको पैदा किया और बाईं भीगने दाहिनी सींगका पैदा किया ? यदि समान कालमें ज्ञान अर्थ है तो ज्ञानमे प्राण ग्राहक भाव नहीं बन सकता । तो यो तो तुम्हारे यहाँ भी यदि साधन और साध्य समान कालमे है तो साधनसे अनुमान नहीं बन सकता । जैसे पर्वतमे अग्नि है और धुआ भी उठ रहा है तो समान कालमे ही हैं ना दोनों । तो हम यह कैसे कहें कि धुवाने अग्निका ज्ञान करा दिया ? हम यो कह बैठेंगे कि अग्निने धुवाका ज्ञान कराया तो ये सब अटपट बातें तुम्हारे यहाँ भी उन विकल्पोमे उत्पन्न होती है और फिर भी यदि यह मानेंगे कि समान काल होनेपर भी साधनमे साध्यका ज्ञान होता है तबमे कोई विरोध नहीं है तो साध्यमे साधनका ज्ञान होता है अनुमानमे हेतुका ज्ञान होता है यो कह बैठेंगे और फिर उन दोनोंका अन्यान्याश्रय दोष हो जायगा । जब अनुमान निश्चित हो जायगा तब हेतुकी सिद्धि होगी जब हेतुकी सिद्धि होगी तब अनुमानकी सिद्धि होगी । तब यो एतन्नी भी सिद्धि नहीं हो सकती । अन्यान्याश्रय दोषमे दोनोंमेमे किसीकी सिद्धि नहीं होती । जैसे निम्नी वस्त्रमे चाबी रखकर फिर वस्त्र बदलकर बिना चाबीके ही नम जाने जाने वालेको बन्द कर दिया तो अब तो सारा

काम रुक गया । ताजा खुले तो चाभी निकल और चाभी निकले तो ताला खुले । तो इसके भायने हैं कि दोनों ही काम नहीं हो सकते । न ताला खुल सके न चाभी निकल सके । ता इसी तरह दोनों ही बातें न बनेगी । न हेतु सिद्ध होगा और न अनुमान सिद्ध होगा ।

अनुमान और हेतुमे जन्यजनकता माननेकी भाति पदार्थ और ज्ञानमे भी ग्राह्य ग्राहकताकी सिद्धि सायद यह कहा कि जन्य तो अनुमान ही होता है क्योंकि अनुमानमे ही जन्यताकी प्रतीति है अर्थात् साधनके द्वारा अनुमान ज्ञान बनाया जाता है । घुर्वा होनेसे इस पर्वतमे अग्नि है यह सिद्ध किया जाय ता यह साधन हुआ और जो सिद्ध किया जा रहा वह है सब अनुमान । तो साधन तो बना जनक याने अनुमानको उत्पन्न करने वाला और अनुमान हुआ जन्य । इस सम्बन्धमे जो यह प्राप्ति दी जा रही थी कि इसमे जनक जन्य भाव नहीं बन सकता, समान काल होनेसे तो इसपर ज्ञानान्तरवादी यह कह रहे हैं कि भले ही समान कालमे हैं वे दोनों पर अन्य अनुमान ही है, क्योंकि सभी लोग समझते हैं कि साधनके द्वारा इस अनुमानको उत्पन्न किया गया है तो अर्थकी यहाँ सिद्धि नहीं हो पाती । क्योंकि अनुमानको छोड़कर पदार्थमे भी कोई जन्यता नहीं मालूम होती है । स्वरूप ही जन्यता हो जाय यह भी नहीं कह सकते, क्योंकि स्वरूप तो साधनमे भी मौजूद है तो साधनमे भी जन्यता बन जायगी । तो समानकाल होनेपर कोई पदार्थका जानने वाला नहीं बन सकता ऐसा कहोगे तो समान काल होनेपर साधन अनुमानको भी उत्पन्न नहीं कर सकता । ऐसा तुम्हारे यहाँ भी दोष आयागा ।

जन्य जनकके अपने अपने स्वरूपकी भाति ग्राह्य ग्राहकमे भी अपने अपने स्वरूपकी सिद्धि—यदि यह कहो कि यद्यपि स्वरूप दोनोंमे है, अनुमानमें भी अनुमानका स्वरूप है तो स्वरूपकी अविशेषता होनेपर भी जन्यता तो अनुमानमे ही मिलेगी, साधनकी अपेक्षासे, किन्तु साधनमे अनुमानकी अपेक्षासे जन्यता न मिलेगी । यदि ऐसा यहाँ भी मान ले कि ज्ञान और पदार्थ इन दोनोंमे स्वरूप अपना अपना जुदा है पदार्थमे पदार्थका स्वरूप है, ज्ञानमे ज्ञानका स्वरूप है, स्वरूपकी अविशेषता होने पर ही ज्ञानकी अपेक्षासे पदार्थमें ही ग्राह्यता सिद्ध होती है किन्तु पदार्थकी अपेक्षासे ज्ञानमे ग्राह्यता नहीं बनती । तो ठीक ही है । ज्ञान ग्राहक है और ये सब पदार्थ ग्राह्य हैं । जानने वाला यह मैं ज्ञान हूँ और जाननेमे ये सब पदार्थ आ रहे हैं, सबकी सत्ता सिद्ध हो जाती है । ज्ञानमात्र ही तत्त्व है इसकी सिद्धि तो नहीं हो सकती । और ऐसा भी नहीं कह सकते कि उत्पत्तिका कारण होनेसे लिंग अर्थात् साधन अनुमानका उत्पादक है क्योंकि वह उत्पत्ति उस पदार्थसे भिन्न है या अभिन्न है ये दो प्रश्न किए जायें अर्थात् यह उत्पन्न अनुमानसे क्या जुदा है जिसका कारण साधन बनता है । यदि जुदा है तो साधनने अनुमानका कुछ नहीं किया, कोई उपयोग न

वन सका फिर भी अपकार मानोगे तो फिर यह दूसरे साधनसे हुआ ? यो अनवस्था दोष आयागा । तथा यह अनुमानकी उत्पत्ति है यह सम्बन्ध भी असिद्ध है क्योंकि कुछ उपकार ही नहीं है । इस कारण यह भी नहीं कह सकते कि साधन साधन कहलाता है । यदि अनुमानसे उत्पत्तिको अभिन्न मानोगे तो अनुमान ही साधन बन गया तब साधनने किया ही क्या, प्रयोजन यह है कि सीधीसी बात है कि ज्ञान भी अपना स्वरूप रखता है और विश्वके ये सारे पदार्थ भी अपना स्वरूप रखते हैं । ज्ञानका स्वरूप इन ढंगका है कि वह अपना भी ज्ञान करे और पर पदार्थोंका भी ज्ञान करे । और पर पदार्थोंमें ऐसी कला है अथवा ऐसी ज्ञानशक्ति है कि ये पदार्थ किसी न किसीके ज्ञानमें जात होते ही रहते हैं ।

ज्ञानशक्तिके सम्बन्धमें ज्ञानाद्वैतवादीका प्रश्न - ज्ञानाद्वैतकी सिद्धिके लिए वाधा डालनेके अर्थ ज्ञानाद्वैतवादी पूछते हैं कि यह बतलावो कि ज्ञान जिस शक्ति के द्वारा अपने आपको जानता है क्या उस ही शक्तिके द्वारा अपनेको भी जानता और पदार्थोंको भी जानता । तब इस ज्ञान और पदार्थमें एकता ही सिद्ध हुई, क्योंकि ज्ञान और पदार्थ जुड़े-जुड़े होते तो एक स्वभावके द्वारा जाने न जाते । यदि एक स्वभावके द्वारा जाने जानेपर भी पदार्थ अनेक कहलाने लगे तो फिर एक नाम किसका रहेगा ? इससे उस एक ही शक्तिके द्वारा ज्ञान ज्ञान अपनेको भी जाने और पर पदार्थोंको भी जाने यह बात सम्भव नहीं है । यदि कहो कि ज्ञान जिस शक्तिसे अपने स्वरूपको जानता है उस शक्तिसे भिन्न अन्य शक्ति है जिस शक्तिके द्वारा पदार्थको जानता है । तो ऐसा कहनेपर ज्ञानमें दो स्वभाव आ गये । एक स्वभावके द्वारा तो ज्ञानने अपनेको जाना और अन्य स्वभावके द्वारा ज्ञानने पर पदार्थको जाना । और, यह भी बतलावो कि ज्ञानमें जो वे दो स्वभाव पड़े गए हैं उन दोनों स्वभावोंको जाननेके लिए यदि अन्य दो स्वभाव मानोगे तब तो अनवस्था दोष होया । फिर उन दोनों स्वभावोंको जाननेके लिए फिर दो स्वभाव मानो । इस तरह कही भी टिकाव न होगा । इससे सीधा ही ज्ञान लेना चाहिए कि ज्ञान स्वरूपमात्रका ग्रहण करता है, पदार्थको ग्रहण नहीं करता । ज्ञानाद्वैतवादी यह सिद्ध कर रहे हैं ऐसी युक्ति देकर कि सब कुछ यह ज्ञान ही ज्ञान है, ज्ञान जाननेको ही जान रहा है । यह पदार्थ है, चौकी, भीट आदिक ये सब भ्रमकी बातें हैं । सिवाय ज्ञानके अन्य कुछ नहीं है, ऐसा ज्ञानाद्वैतवादोंने अपना पक्ष रखा ।

ज्ञानशक्ति विषयक ज्ञानाद्वैतवादीके प्रश्नका उत्तर—ज्ञानकी अर्थ ज्ञानके स्वभावके प्रश्नके उत्तरमें आचार्यदेव कहते हैं कि इस युक्तिसे ऐसा विकल्प उठाकर पदार्थोंको असिद्ध करना युक्त नहीं है, क्योंकि विज्ञानमें एक स्वभाव ही ऐसा पता हुआ है कि वह अपनेको और पदार्थोंको ग्रहण करे । और जैना विकल्प उठाकर ज्ञानाद्वैतको समर्थित किया है हम उनमें यह पूछेंगे कि रूप आदिकका सजातीय और

अन्यका कर्तापना वे कैसे बना मन्गे क्योंकि वहाँपर भी यह विकल्प उठाया जा सकता है कि रूप आदिक साधन जिम शक्तिके द्वारा अपने सजातीय क्षणको उत्पन्न करते हैं अर्थात् अपने आपके उत्तररूप पर्यायको उत्पन्न करते हैं क्या उस ही शक्तिसे रस आदिकको या अनुमानको उत्पन्न करते हैं । यदि एक ही शक्तिसे रूप अगले समय के रूपको उत्पन्न करे, रस आदिकको उत्पन्न करे और अनुमानको उत्पन्न करे तो उन सबमे एकता हो जायगी । तब एक कौन रहा ? ये क्षणिकवादी लोग ज्ञानका कारण पदार्थको मानते हैं । ज्ञानकी उत्पत्ति पदार्थमे होती है तो इसका अर्थ यह हुआ कि रूपका ज्ञान किया तो रूप ज्ञानकी उ पत्ति रूपमे हुई और उस रूपके बाद अगले समय मे जो अन्यरूप बनेगा उसकी भी उत्पत्ति पूर्वरूपसे हुई । और रस आदिक भी उत्पन्न होंगे उनकी भी उत्पत्ति रूपसे हुई, तो क्या उसकी एक ही शक्तिसे इनने काम हुए ? अगर कहो कि एक ही शक्तिसे इतने काम हुए तो उनमे भेद हो जायगा । वे सब कुछ न रहेगे । कोई एक ही रहेगा । यदि कहो कि अ-य शक्तिसे हुए अर्थात् रूप आदिक एक पदार्थमे दो स्वभाव आ गए तो अनवस्था भी दोष होगा । जितने दोष बताये गए हैं शकाकार द्वारा पूवपक्षकार द्वारा वे सब दं प यहाँ भी आ गए ।

एक स्वभाव वाले ज्ञानसे जाननकी सिद्धि—यदि कहो कि रूप आदिक एक स्वभाव वाले होकर भी दो कार्योंको करने लगे तो यही बात ज्ञानमे सिद्ध कर लो कि ज्ञान भी एक स्वभाव वाला होकर अपनेको और पर पदार्थको जानता है । ज्ञानमे कला ही ऐसी है कि अपनेको और पर पदार्थको ग्रहण करनेका एक स्वभाव रखता है । यदि कहो कि यह तो व्यवहारसे कार्यकारण भेद है रूप आदिकमे इसलिये परमार्थ से दोष नहीं दिया जा सकता । तो यही बात तो यहाँ भी घटित है कि व्यवहारसे ही अह अह रूपकी प्रतीति वाले ज्ञानसे नील आदिकका ग्रहण किया जाता है तब फिर स्वत ही प्रतिभासपना रूप हेतु देना असिद्ध कैसे न हुआ ? तात्पर्य यह है कि ज्ञानमे एक स्वभाव ऐसा है कि वह अपनेको भी जानता है और परको भी जानता है । केवल ज्ञान ही ज्ञान तत्त्व नहीं है ज्ञान भी है और अनन्त ज्ञेय पदार्थ भी हैं ।

भिन्नकाल सम कालके विकल्पोसे ज्ञानकी स्वत अवभासमानत्वकी असिद्धि — विज्ञानाद्वैतवादीने यह सिद्ध करनेके लिए कि केवल ज्ञान ही तत्त्व है, पदार्थ है ही नहीं यह बात रखी थी कि यदि पदार्थ हो तो क्या वह पदार्थ ज्ञानके कालमे ही रहता है या ज्ञानके कालसे भिन्न कालमे रहता है ? यदि ज्ञानके कालमे रहता है तो उस अर्थका ग्रहण नहीं हो सकता । भिन्न कालमे रहता है तो उस अर्थका ग्रहण नहीं हो सकता । ऐसा कहने वाले ये क्षणिकवादी यह भी मिद्ध नहीं कर सकते कि ज्ञान अपने स्वरूपको स्वत जानता है, क्योंकि ज्ञानके स्वरूपमे भी हम यह प्रश्न कर देंगे कि ज्ञानका स्वरूप क्या ज्ञानके समय है या ज्ञानके समयसे भिन्न समयमे है ? यदि ज्ञानके समयमे रहने वाले स्वरूपको ज्ञान जाने तो अन्य देशमे रहने वाले स्वरूपको भी

ज्ञान जान लेगा यह दोष आयगा। और भिन्न कालमें स्वरूप है तो जान ही कैसे सकेगा ? इससे केवल ज्ञान ही ज्ञान है तत्त्व यह सिद्ध करनेमें घूँक हेतु दिया है कि ज्ञान ही तत्त्व है क्योंकि वह स्वतः ही अवभासमान हो सकता है तो यह युक्ति न चल सकेगी और ज्ञान परसे अवभासमान होता है यह बात ज्ञानाद्वैतवादियोंने मानी ही नहीं। द्वैतपना माने बिना कुछ भी बात सिद्ध की ही नहीं जा सकती। जो जो प्रतिभासमें अज्ञान है वह ज्ञान है ऐसा कहने वालोको यह तो सिद्ध करना ही पड़ेगा कि ज्ञान और अवभासमानपना इनमें परस्परमें व्याप्ति है और व्याप्ति सिद्ध करनेके लिये दोनोको पहिले मानना पड़ेगा। तो दो तो सिद्ध हो ही जायेंगे। यदि उनमें व्याप्ति लगावोगे तो दो सिद्ध हो जायेंगे और दो सिद्ध माननेसे केवल ज्ञान ही तत्त्व है यह बात नहीं रही। यदि यह कहो कि सारा ज्ञान अपने आपमें ही अवभासमानता और ज्ञान इन दोनोकी व्याप्तिको जानता है तो सारा अवभासमानपना जब तक जान न लिया जाय तब तक सम्बन्ध कैसे बताया जा सकता है ? जितने भी ज्ञान हैं वे सब प्रतिभासस्वरूप हैं, ऐसा सिद्ध करनेके लिये समस्त ज्ञानका ज्ञान तो होना चाहिए। तो ज्ञानके स्वरूपका ग्रहण नहीं बन सकता है केवल ज्ञानाद्वैतमें।

ज्ञान और अज्ञानके विकल्पोसे जड़ पदार्थका अभाव सिद्ध करनेपर इन्ही विकल्पोंसे प्रतिपाद्यप्रतिपादकताके व्यवहारका विनाश — ज्ञानाद्वैतवादकी अब अन्य बातोंपर भी दृष्टिपात कीजिये ! देखो, ज्ञानाद्वैतवाद जड़ पदार्थोंको नहीं मानता और जड़ पदार्थ नहीं है इसमें यह युक्ति देते हैं कि जड़में प्रतिभास ही नहीं होता। यद्यपि यह बात एक नयसे इस तरह घटाई जा सकती है कि ज्ञान ज्ञानको तो प्रतिभास करता है निश्चयनयसे, पर ऐसे नयकी दृष्टि नहीं है ज्ञानाद्वैतमें प्रतिभासके स्वरूपको बतानेमें, किन्तु वे सर्वथा ही ऐसा मानते हैं कि जड़ पदार्थका प्रतिभास होता ही नहीं है। तो उनसे पूछा जा रहा है कि अज्ञात जड़ पदार्थका प्रतिभास नहीं बनता ? यदि कहो कि अज्ञात जड़ पदार्थका प्रतिभास नहीं बनता तो अनेक शिष्य ये भी तो अज्ञात हैं, फिर इनको समझानेकी क्या चेष्टा की जाय ? क्योंकि अज्ञातका तो प्रतिभास भी नहीं होता। यदि कहो कि अन्य जो शिष्य हैं वे अपने प्रतिभासमें आते हैं तो यो जड़ पदार्थ भी अपने प्रतिभासमें आते हैं। दोनों प्रतीति बराबर समान रूपसे जब रहें हैं। फिर अज्ञात जड़में भी यह प्रतिभाससे बाहर है ऐसा विचार तो आप कर रहे हो ना, तो उस ही विचारमें जड़की सिद्धि हो गयी। इससे अज्ञात जड़का प्रतिभास नहीं होता यह बात तो कह नहीं सकते यदि कहो कि ज्ञात हुए जड़ पदार्थका प्रतिभास नहीं होता तो यह तो स्ववचनावधित है, ज्ञात है और फिर भी कहते हैं कि प्रतिभास नहीं होता। यह तो परस्पर विरुद्ध बात है, इसमें सही प्रकारसे मान लिया जाना चाहिए कि ज्ञान भी तत्त्व है और ये अनन्त त्रेय भी तत्त्व हैं।

ज्ञानाद्वैतकी सिद्धिमें प्रयुक्त प्रतिभासमानत्व हेतुके दृष्टान्तमें साध्य-



विकलता - ज्ञानाद्वैतवादियोने ज्ञानमात्र तत्त्व । मद्ध करनेके लिए बताया था कि जो जो कुछ प्रतिभासमे आता है वह वह सब ज्ञानस्वरूप है । तो इस कथनमे जो कुछ भी दृष्टान्त दंगे वह साध्य त्रिकल हो जायगा । जैसे नैयायिक लोग मुख आदिकको ज्ञान-रूपमे नहीं मानते और प्रतिभासमे आ रहा है । यदि कहो कि हमारे इस ही हेतुसे सुख आदिकमे ज्ञानरूपताकी सिद्धि हो जायगी तो फिर यहाँ अनुमान सिद्धिमे अन्य कोई दृष्टान्त दीजिये । जो दृष्टान्त दंगे उसमे भी व्यभिचार मानेपर उसे भी पक्षमे करना चाहोगे तो उसके लिये और अन्य दृष्टान्त दो इस तरह अनवस्था दोष होगा । यदि इन पदार्थोंको ही, नील आदिक पदार्थोंको ही दृष्टान्तरूपमे रख करके ज्ञानरूप सिद्ध करोगे तो इसमे इतरेतरा दोष है । जब सुख आदिकमे ज्ञानरूपताकी सिद्धि होगी तो नील आदिक पदार्थोंका दृष्टान्त देकर ज्ञानरूप सिद्ध करोगे । जब नील आदिकके दृष्टान्तमे ज्ञानरूपता सिद्ध होगी तो सुख आदिककी ज्ञानरूपता सिद्ध होगी । इससे यह सब प्रलापमात्र है । आवाल गोपाल, बालरुसे लेकर विद्वान तक सभीको स्पष्ट समझमें आ रहा है कि ज्ञान भी कोई चीज है तो ये सप्रस्त पदार्थ जो हमारे ज्ञेयमे आ रहे हैं ये भी वास्तविक पदार्थ हैं ।

सुखादिको अज्ञानरूप माननेमे अभीष्टकी असिद्धि - ज्ञानाद्वैतवादी यदि ऐसा कहे कि सुख आदिकको अज्ञानरूप मान लिया जाय सुख दुःख आदिक अज्ञान-स्वरूप है जैसा कि नैयायिकोंने माना, मान लिया जाय तो यह दोष होगा कि उस सुख दुःख आदिकसे पीडा और अनुग्रह न हों सकेगा, क्योंकि वह अज्ञानरूप है । इस पर यह प्रश्न किया जा सकता है कि सुख आदिक ही क्या पीडा अनुग्रहरूप हैं या सुख आदिकसे पीडा अनुग्रह कोई भिन्न चीज है ? यदि कहो कि सुख आदिक ही पीडा और अनुग्रह हैं, विपाद और उपकार हैं तो वह दृष्टान्त बताओ जहाँ कि सुख दुःख आदिक ज्ञानरूपसे मान लिए जायें । यदि ज्ञानपनेकी और विपाद और उपकारसे व्याप्ति सिद्ध न होनेपर भी ज्ञानके अभावमे पीडानुग्रहका अभाव हो जाय तो जब यह अनुमान बनाया जायगा कि जीवित शरीरमे आत्मा है क्योंकि उच्छ्वास आदिक है तो आत्माकी उच्छ्वासादि प्राणसे कोई अन्वय व्याप्ति नहीं बननेपर भी घटादिकमे आत्मा के अभावमे प्राणादिमत्ताका अभाव सिद्ध हो जायगा, फिर केवल व्यतिरेकी हेतुको अगमक याने असंभव सिद्ध करना अ-उक्त है । यदि कहो कि सुख आदिकसे पीडा अनुग्रह भिन्न चीज है तो भिन्न चीजमे पीडा अनुग्रह बन कैसे सकेगा ? यदि यज्ञदत्तमे गौरवर्ण नहीं है तो देवदत्त दुनियामे है ही नहीं, ऐसा कोई कहे तो कौन मान लेगा ? भिन्न भिन्न चीजोंका सम्बन्ध क्या बनाया जा सकता है । इससे ज्ञान अपने स्वरूपसे प्रतिभासमान है, पर ज्ञानका जो स्वरूप बनता है सो किसी ज्ञेय पदार्थको विषय करता हुआ बनता है और वह ज्ञेयपदार्थ परमार्थत है तब उसका विषय होता है । कुछ भी बाह्य अर्थ न हो तो कल्पनामे भी कैसे कुछ पदार्थ आ सकता है ।

अद्वैत शब्दकी ध्वनिमे द्वैतकी सिद्धि - भैया ! इतना भी सीधे बज्जसे

विचार कर सकते हैं कि जो तुम अद्वैत सिद्ध कर रहे हो तो अद्वैतमे दो शब्द कहे ना अ और द्वैत, अ का अर्थ है नहीं और द्वैतका अर्थ है दो । अर्थात् अद्वैतका अर्थ है दो नहीं । तो अद्वैतका जो अर्थ किया जायगा वह क्या बिल्कुल अभावरूप है या अन्य-विसदृशको ग्रहण करने वाला है ? जैसे कहां कि अन्नाहारणो भोज्यतां, अन्नाहारणको खिलाइये ? इसके दो अर्थ किए जा सकते है । एक तो यह कि ब्राह्मणको न खिलाइये । अर्थ समाप्त हो गया । और, एक यह भी अर्थ किया जा सकता है कि जो ब्राह्मण नहीं है उसे खिलाइये । तो इसप्रकार अद्वैतका क्या इतना ही अर्थ है कि द्वैत नहीं है, या यह अर्थ है कि इसकी एवजमे कुछ है । तो प्रथम्य प्रतिषेध अर्थात् केवल अभावके बात बताना ऐसा मानोगे तो उससे तो इतना ही मात्र जाहिर हुआ कि द्वैत नहीं, अद्वैतकी बात तो नहीं आयी । किसी एककी बात सिद्ध नहीं हुई, क्योंकि यह अर्थ तो एक अभावमात्र करनेमे ही समाप्त हो रहा है । यदि कहां कि हम उसमे मुख्य गौणकी बात ले लेंगे । द्वैत नहीं है यह बात तो हम गौण कर देंगे और कुछ है उसे मुख्य बना लेंगे । तो गौण और मुख्य बनानेमे दो बातें सिद्ध हो गयी कोई गौण बना कोई मुख्य । यदि हमका पयुंदास अर्थ लेते हैं जैसे अन्नाहारणका यह अर्थ लिया जाय कि ब्राह्मणके अलावा और सब, तो यह पयुंदास अर्थ कहलाता है । तो पयुंदास अर्थ माननेपर द्वैतकी सिद्धि हो गयी । तो दो कुछ चीज है ना, उसका तुम निषेध कर रहे हो तो केवल एक अद्वैत ही है, ज्ञान ही मात्र है इस बातकी सिद्धि नहीं हो सकती ।

द्वैतसे अद्वैतकी भिन्नता व अभिन्नता माननेमे भी द्वैतकी सिद्धि — द्वैतसे अद्वैत क्या भिन्न है या अभिन्न है यह भी बतावो ? जिन दोका हम निषेध कर रहे हैं, जिस दूसरेको हम असिद्ध कर रहे हैं उस दूसरेसे यह अद्वैत, अपने ज्ञानका मन्तव्य भिन्न है या अभिन्न ? यदि भिन्न कहोगे तो द्वैत सिद्ध हो गया । तो दूसरी चीज जुदी है और यह ज्ञानाद्वैत जुदी चीज है । यदि कहां कि अभिन्न है, द्वैत और अद्वैत एक है, जिसे तुम अद्वैत मान बैठे तो ऐसी अभिन्नता करनेपर भी द्वैत तो मान लिया गया जैसे अद्वैत मानते हैं, तब भी द्वैत सिद्ध हो जाता है । केवल ज्ञान ही तत्त्व है, ज्ञेय कुछ नहीं है, यह मन्तव्य यथार्थ नहीं है । ज्ञान भी तत्त्व है और उसका आधार आत्मा है । आत्मा ज्ञानस्वभावी है और ज्ञानस्वभावके कारण निरन्तर जानता रहता है ये अनन्त पदार्थ, अनन्त जीव और समस्त अनन्त पुद्गल धर्म, अधर्म, आकाश, काल है जो स्वरूपसे सिद्ध हैं इन अनन्त पदार्थोंका निषेध नहीं किया जा सकता ।

चित्राद्वैतका मन्तव्य और हेतुके निराकरणाय अर्थोंका विकल्प — ज्ञानाद्वैतवादके निराकरणके पश्चात् एक चित्राद्वैतवादी आता है । पू कि प्रकरणमे नाना पदार्थ सिद्ध किए गए हैं न, तो उपरर चित्राद्वैतवादी माव्यनिक कइता है कि सब चित्राद्वैत है । जो ये नाना पदार्थ है सो ये नानारूप नहीं हैं, किन्तु इन चित्र विचित्र नाना प्रतिभासोमे एक बुद्धि ही सही है । यह बुद्धि बाह्यके चित्र विचित्र नाना पदार्थोंसे विसदृश है । ये बाह्य पदार्थ इनका तो विवेचन किया जा सकता है परन्तु

समस्त पदार्थोंका जो कुछ एक साथ प्रतिभास वाली बुद्धिका विवेचन नहीं किया जा सकता । तो चित्र पदार्थमें चित्र प्रतिभास विलक्षण चीज है सा चित्र प्रतिभासरूप बुद्धि ही वास्तविक तत्त्व है, ये चित्र विचित्र पदार्थ तो मायारूप है अब इस चित्राद्वैत के मत-यपर आचार्य पूछते हैं कि अशक्य विवेचनताका तुम क्या अर्थ करते हो ? वह जो तुम्हारी बुद्धि बनी है उस बुद्धिसे ये नीलादिक पदार्थ अभिन्न है यह मतलब है (२) एक साथ उत्पत्ति हुए चित्र विचित्र पदार्थोंका अन्य बुद्धिमें न जानसे बतमान बुद्धिसे उसका अनुभव हुआ । क्या यह अर्थ है उमका या (३) भेदपूर्वक उसका विवेचन नहीं किया जा सकता, क्या यह अर्थ है ? इन तीन विकल्पोंको उठाकर आचार्यदेव चित्राद्वैतकी असिद्धि बतावेंगे कि यह भी क्यन युक्त नहीं है कि चित्र प्रतिभासकी ही एक बुद्धि ही तत्त्व है और ये नाना प्रकारके चित्र विचित्र पदार्थ हैं ही नहीं तब आचार्यदेव आगे वास्तविकताका समर्थन करेंगे ।

चित्राद्वैतके निराकरणसे पहिले चित्राद्वैतके मन्तव्यके आशयका प्रकाशन — ज्ञानाद्वैतवादमें तो यह सिद्ध किया गया था कि भिन्न सब ज्ञान ही ज्ञान है और घट-पट आदिक पदार्थ है यह ल.गोका भ्रम है । केवल ज्ञान ही है यह ज्ञानाद्वैतमें कहा । अब चित्राद्वैतमें यह कह रहे हैं कि ज्ञान ही ज्ञान भाग है तत्त्व पदार्थ नहीं है, इसमें इतना सशोधन करना चाहिए कि बाहरी पदार्थ तो नहीं है किन्तु ज्ञान नाना आकाररूप है । ज्ञानाद्वैतवादी ज्ञानको नाना आकाररूप नहीं मानते और चित्राद्वैतमें ज्ञानको नाना आकाररूप मानते हैं । तो चित्राद्वैतवादी यह बात रख रहे हैं कि चित्र विचित्र जो प्रतिभास हैं वे सब मिलकर एक ज्ञान है । बाह्य पदार्थ कुछ नहीं है, क्योंकि बाह्य पदार्थका तो हम विवेचन कर सकते हैं जो कि मायारूप है और यहाँ ज्ञानमें जो नाना आकार आ रहे हैं, पदार्थ प्रतिभास हो रहे हैं उन नाना आकारोंसे हम ज्ञानको भिन्न रूपसे नहीं बता सकते । इसपर जैन शासनने पूछा है कि चित्रप्रतिभासरूप एक बुद्धि माननेमें जो अशक्य विवेचनत्व हेतु दिया है सो अशक्य विवेचनपन इसका अर्थ क्या है ? क्या ज्ञानसे पदार्थ अभिन्न है या ज्ञानके साथ वे पदार्थ उत्पन्न हुए, उनका हम अन्य ज्ञानसे नहीं किन्तु उस ही ज्ञानमें अनुभव करते हैं, क्या इसका नाम अशक्य विवेचन है या भिन्नरूपसे विवेचन कर ही नहीं सकते यह सीधा अर्थ है ?

अशक्यविवेचनत्व हेतुके तीनों अर्थोंका निराकरण यदि यह बतावेंगे कि ज्ञानसे उन आकारोंकी नील आदिक पदार्थोंकी अभिन्नता है क्योंकि अशक्य विवेचन होनेसे तो यह तो एक ही बात हुई । साध्यसम हेतु हुआ । जैसे कोई कहे कि घट पट आदिक पदार्थ बुद्धिसे अभिन्न हैं क्योंकि अभिन्न होनेसे, जो चीज सिद्ध कर रहे हैं उसीका हेतु दिया जाय तो वह सही अनुमानका अङ्ग तो नहीं है । यदि दूसरा पक्ष लोके कि ज्ञानके साथ उत्पन्न हुए इन समस्त पदार्थोंका अन्य ज्ञानसे अनुभव नहीं होता उस ही ज्ञानसे अनुभव होता है तो फिर इसमें भ्रनकातिक दोष है । समस्त जगतके जानने वाले जो तुम्हारे देवता सुगत है उनके ज्ञानके साथ ही उत्पन्न है ना सारा विश्व सो उसे वह अन्य ज्ञानसे नहीं किन्तु उस ही ज्ञानसे जानता है, मगर उनके ज्ञान

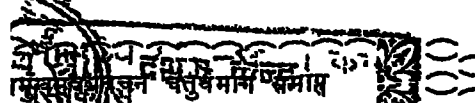
से और मारे विश्वकी एकता तो नहीं हुई । यदि तुम्हारे सुगतके ज्ञानसे सारे विश्वकी एकता हो जाय तो या तो सारा ससार सुगत देवता बन जाय (बौद्धोका जो देव है उनका नाम सुगत है) या सारे सुगत ससारी बन जाये इससे द्वितीय पक्ष भी ठीक नहीं है और यह कहना कि ज्ञानमें आये हुए उन समस्त पदार्थोंका विवेचन नहीं हो सकता, सो बात तो असिद्ध है । सारे मनुष्य इन समस्त पदार्थोंका विवेचन-ध्याध्यान करते हैं । इस कारण एक चित्तद्वैत है, यः तत्त्व भी सिद्ध नहीं होता ।

शून्याद्वैतका मन्तव्य और उसमें बाधा चित्राद्वैतसे लगा-पगा एक सिद्धान्त यह कहता है कि उस चित्र-विचित्र प्रतिभास वाले ज्ञानमें वह एक ज्ञान है और अनेकाकार है, ऐसा हन एक ज्ञानमें अकमसे अनेकाकारका रहना नहीं मानते, किन्तु जितना एक जातीय आकार है इतना ही वह ज्ञान है । इसको यो समझिये कि जैसे हम एक निगाहमें कमरेके ५० पदार्थोंका आकार एक साथ हमारे ज्ञानमें आ गया । तो हमारा ज्ञान उन ५० पदार्थोंके आकाररूप बना ना, लेकिन यह शून्याद्वैतवादी यह कहता है कि वह एक ज्ञान नहीं है, जो ५० पदार्थोंके आकाररूप बना वह एक नहीं है, जितने आकार हैं, जितने अंग हैं उतने यान हैं । इसपर आचार्य उत्तर देते हैं कि ऐसे कथनमें अगर सूक्ष्म दृष्टिसे विचार करोगे तब तो दुनियामें कुछ भी न रहेगा जैसे नील पदार्थको जान रहा ज्ञान, उस समय पीत आदिकको नहीं है तो पीत आदिक का अभाव हो गया और जब पीत आदिकको जान रहा तब नील आदिकको नहीं जान रहा तो उनका अभाव है । और भी किसी पदार्थको जैसे कोई नीला कमल है उसका हम किसी हिस्सेमें ज्ञान न रहे है तो उस समय अन्य कुछ नहीं जाना जा रहा है तो उसके अंगोंका अभाव हो गया । एक साथ कई ज्ञानोंमें सर्वांग पदार्थ ज्ञात होते हैं ऐसी सही बातको मना कर रहे हैं ये धणिकवादी । तो फिर यह दोष दे रहे हैं कि एक साथ सर्वांगका पदार्थ ज्ञानमें आ रहा और तुम उसे मान रहे हो कि जितने भागार जितने अंग ज्ञानमें आते हैं, ज्ञान उनमें है, एक ज्ञान नहीं है, तो एक ज्ञानसे मन्त्र तो नहीं जाना गया । एक अंग जाना गया । तब तो फिर सब वस्तुओंका ही जायगा । यदि यह कहो कि हमने एक शून्य है एक अद्वैतको तो तत्त्व माना है पर शून्यता नहीं मानी । शून्य एक आकार वाला प्रतिभास, दूसरे आकार वाले प्रतिभास का अन्य आकार माने प्रतिभासमें अभाव है । उस तरहकी शून्यताका अद्वैत माना है लेकिन ऐसा माननेपर तो निस्तीका सम्बेदन न रहेगा ।

निश्चय करगये । इस ग्रन्थमें सबसे पहिले यह बताया है कि स्व और अपूर्व ई  
निश्चय कराने वाले ज्ञानको प्रमाण कहते हैं । स्व तां हुआ यह युद्ध जो जानना  
और पर पदार्थमें आये अनन्त जीव, ममत्त अनन्तानन्त पुद्गल, धर्मद्रव्य, ३  
और अमर्याद काल, इन सबका निश्चय कराने वाला ज्ञान प्रमाण है । उभय  
वाद-विवाद होते होते कुछ लोगोंने अद्वैत मत रखा । किसीने कहा कि वेद  
ही तत्त्व है, किसीने रखा कि कवल ज्ञानस्वरूपमात्र ही तत्त्व है, पदार्थ कुछ  
तो चित्राद्वैतने यह रखा कि ज्ञानमात्र तत्त्व है यह तो सही है, ये बाहरी  
हैं ये भ्रम हैं, लेकिन वह ज्ञानस्वरूप चित्र-विचित्र नाना आकाररूप है । जि  
भास ज्ञानमें आ रहे है उतने प्रतिभासरूप ज्ञान है, यह बात चित्राद्वैतने रखा ता  
शून्याद्वैत यह कहता है कि उस ज्ञानमें जिसमें कि नाना आकार प्रतिभासित हो रहे  
है वे सब एक ज्ञानमें बन गये, किन्तु जितने प्रतिभास हैं, जिनने आकार विदित हो रहे  
है उनमें ही ज्ञान है । अब देख लीजिये कि उतने ज्ञान बन गये अपने आपमें कि जिन  
आकार है । अगर गेहूँका ढेर पडा है जहाँ अगवों दाने हैं एक मनभर गेहूँ हो तो उभय  
बहुतसे दाने होते है, उन सब दानोको एक ज नने जान लिया यह तां वान स्पष्ट है ना  
लेकिन यह कर्ता है कि जितने दाने हैं उतने ज्ञान-क्षण बन गए । टूट-टूटकर उतने  
ज्ञान समा गए तो वे सब भ्रम ज्ञान हो गये, एक दानेके ज्ञानमें जिनने अक्ष होगे उतने  
ज्ञान हो गए । यो तो न ज्ञानका स्वरूप बन सकता और न पदार्थका ।

ज्ञानकी प्रमाणता और ज्ञेयोका सद्भाव मया । सीधे मानो कि ज्ञान-  
मात्र आत्मा है, वह पदार्थका ज्ञान करनेमें समर्थ है और ज्ञानको कुछ न कुछ विषय-  
भूत पदार्थ चाहिए ही । तो जो पदार्थ ज्ञाननका विषय आया वह पदार्थ अपनी सत्ता  
अलग रखता है । जाननहार ये चेतन पदार्थ अपनी सत्ता अलग रखते हैं, सब अपना  
अपना काम कर रहे हैं । इन जड पदार्थोका मात्र उत्पादव्यय करते रहना है, सो  
अपने स्वरूपसे अपने ही अनुरूप वे उत्पादव्यय करते हैं । इस चैतन्य आत्माका भी  
काम उत्पादव्यय करना है सो चूँकि यह चेतन है इसलिये जाननेके ढगसे यह अपना  
उत्पाद व्यय करता रहता है, ज्ञानका मात्र नवीन नवीन परिणत होता रहता है ।  
ज्ञान भी तत्त्व है और ये समस्त ज्ञेयतत्त्व हैं । इनमेसे किसीका भी अपलाप नहीं किया  
जा सकता है । इन सबका जाननहार जो एक ज्ञान है वह ही सब व्यवस्था बनाता है  
और वह ज्ञान प्रमाण है । इस प्रकार यहाँ तक यह सिद्ध किया गया कि ज्ञानका स्व-  
रूप ऐसा ही मानना चाहिए जो अपने आपके स्वरूपका प्रतिभास करे और समस्त  
पदार्थोका प्रतिभास कराये । और प्रकारसे ज्ञानका स्वरूप मानोगे तो न स्वरूप बन

सकती है ।



ज्ञानस्वरूपमात्र ज्ञानस्वरूपमात्र

